ÉTIENNE GILSON
PROFESOR DEL «COLLÈGE DE FRANCE»

EL TOMISMO

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

BUENOS AIRES
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

Versión castellana de ALBERTO OTEIZA QUIRNO

Con las debidas licencias eclesiásticas

Única traducción autorizada del original francés:
"LE THOMISME"

PREFACIO

Esta nueva edición difiere de la precedente, no sólo por numerosas adiciones, sino también por algunas modificaciones en la distribución de las partes que hemos querido conservar. Los prefacios de las tres ediciones anteriores, que reproducimos a modo de documento, forman el Apéndice I. *El capítulo I:* El hombre y el medio, *reducido a su primera parte:* La vida y las obras, *conviértese en el* Apéndice II *de esta edición, con el título de* Notas bibliográficas. *La tercera parte del antiguo capítulo I, corregido y aumentado, pasa a ser la* Introducción *con la denominación de* Lo Revelable. *El capítulo I de la primera parte:* Existencia y realidad *es una adición. Casi enteramente nuevo es el capítulo II. El III por su parte reúne los antiguos capítulos IV y V con la adición del subtítulo VI. Salvo una página, el capítulo IV es nuevo; los subtítulos I y II del capítulo V son agregados, y el subtítulo IV se forma con la adición del antiguo capítulo VII, subtítulo A. Completamente nuevo es, además, el capítulo VI. La segunda parte de la presente edición contiene los capítulos VII, subtítulo B y C, y los capítulos VIII a XIV de la precedente. Esta parte de la obra casi no ha sufrido modificaciones. En la tercera parte, el capítulo I de esta edición reproduce el antiguo capítulo XV; los capítulos II, III y IV son adiciones, cuyo objeto es dar siquiera un bosquejo de la moral particular de Santo Tomás de Aquino.*

Parécenos que estas adiciones y retoques han respetado el primitivo carácter de la obra. Aun sabiendo que un autor puede forjarse raras ilusiones al respecto, nada puede impedirnos creer que desde la primera a la cuarta edición de esta obra nuestra interpretación de Santo Tomás de Aquino ha sido siempre constante, al menos por lo que se refiere a lo esencial. Como jamás hubiéramos pensado que se nos pudiera atribuir un designio contrario, quizá no hayamos recalcado suficientemente hasta ahora que nuestro método de estudiar la filosofía de Santo Tomás no implica intención alguna de excluir ni condenar a otros. Se puede perfectamente preferir un punto de vista doctrinal, exponerlo, y aun defenderlo con cierta energía, sin por ello pretender que cualquier otro deje de ser legítimo o por otros conceptos tener sus ventajas.

Es, por desgracia, imposible reunir las ventajas de todas las exposiciones concebibles de una misma doctrina. Sólo hemos querido defender la nuestra desde el punto de vista de la historia de la filosofía. No se puede menos que estar de acuerdo en que además de éste subsiste el de la filosofía; pero si aquellos que reivindican los derechos de la filosofía preséntanse a la vez como discípulos de Santo Tomás de Aquino, les será menester pasar por la historia de la filosofía, siquiera para instruirse primero en los auténticos principios del Aquinate. Si así lo hacen, pronto advertirán los que se complacen en oponer radicalmente estas dos disciplinas que la historia de la filosofía no puede separarse de la filosofía ni ésta de su historia, y que no son ambas sino dos manera diferentes de servir a la misma verdad.

Tal como se presenta aquí, esta obra está todavía muy lejos de tributar el homenaje que su autor hubiera deseado ofrecer a la memoria de Santo Tomás de Aquino. Para acercarse al ideal previsto, hubiera sido menester introducir en la segunda y tercera parte una nueva interpretación de conjunto tal como se ha hecho con la primera. No queda suficientemente en claro en este libro cómo la ontología de la existencia atraviesa toda la filosofía de la naturaleza y toda la antropología para alcanzar la vida moral en su profundidad. Posiblemente la falta debe atribuirse, por una parte, al mismo Santo Tomás, que ha confiado demasiado en sus lectores al explicitar sus principios; pero se le debe más a su historiador, cuyo ineludible deber es ponerlos en claro. Habiéndolo querido hacer, tropezó inmediatamente con el arduo problema de las relaciones entre la noción aristotélica de causa motriz y la noción tomista de causa eficiente. Nadie puede empezar a tratarlo, seguro de salir triunfante. Se ha preferido, pues, publicar esta introducción a la filosofía de Santo Tomás sin pretender una perfección que no había seguridad de poder alcanzar. Por lo demás, cada punto de vista permitirá vislumbrar otros nuevos. Para ser totalmente honesto con los principiantes, el autor de tal introducción debería prevenirles que tienen materia para toda su vida y que él mismo todavía está empezando. ¡Felices los maestros a quienes una prolongada familiaridad con la obra de Santo Tomás les permite leerlo como un sistema completo de nociones integralmente dilucidadas! Cosa grande es dar los primeros pasos en el estudio de Santo Tomás con tales maestros. Estos tales enseñan el orden, y nada hay tan genuinamente tomista como enseñar el orden. Recordemos, sin embargo, que aprender no es exactamente lo mismo que comprender. Para aprender, los mejores guías son aquellos que conducen a la claridad por la claridad misma; para comprender, en cambio, es necesario a menudo experimentar el sufrimiento de ser conducidos a la luz por la obscuridad. Abordar así a Santo Tomás de Aquino equivale a renunciar al placer de gozar la doctrina hecha expresamente para confrontarla con la opacidad de lo real que ella dilucida. Posiblemente el avance será más lento, pero existen posibilidades mayores de llegar más lejos; y finalmente, para que la investigación de la verdad pudiera llegar aquí abajo a su meta sería necesario que nuestra misma vida fuera otra cosa que un comienzo.

Vermenton, 17 de mayo de 1941.

NOTA PARA LA QUINTA EDICIÓN

La ocasión que se nos presenta de reeditar esta obra, nos ha permitido introducir cierto número de correcciones o adiciones que no modifican en modo alguno su carácter general. En la conclusión (parte III, cap. VII) podrá encontrarse un agregado importante; en él hemos intentado definir el sentido del término "filosofía existencial", en cuanto pueda aplicarse a la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Vermenton, 20 de abril de 1943.

INTRODUCCIÓN

LO REVELABLE

Santo Tomás de Aquino desborda los límites de nuestro estudio por tres de sus más importantes aspectos. Como Santo pertenece al campo de la hagiografía; como Teólogo, exigiría un estudio especial, desarrollado según un método apropiado, y cuyos resultados deberían ocupar el primer lugar en un estudio de conjunto sobre Santo Tomás; el Místico y su vida íntima, sobrepasan en mucho nuestros alcances; sólo la inteligencia y la actividad que puso al servicio de la filosofía nos atañen directamente. Felizmente, ocurre también que ese aspecto de su carrera, concierne más o menos por igual a todas las facetas de su múltiple personalidad y parece corresponder al punto de vista más central que podamos adoptar acerca de ella. El rasgo más sobresaliente, el que con más constancia se encuentra en la personalidad de Santo Tomás, la figura bajo la cual es más probable que se representara a sí mismo, es el Doctor (1). El santo fué, esencialmente, un doctor de la Iglesia; el hombre fué un doctor en teología y filosofía; el místico, en fin, jamás separó por completo sus meditaciones de la enseñanza que las mismas inspiraban. No corremos, por lo tanto, el riesgo de extraviarnos al buscar por ese lado una de las fuentes principales de la doctrina que vamos a estudiar (2).

(1) Santo Tomás declaró, haciendo suyas unas palabras de San Hilario, que consideraba como la principal función de su vida el hablar de Dios: "Ut enim verbis Hilarii *(De Trin.*, I, 37) utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur." *Cont. Gent.*, I, 2.

(2) Véase sobre este punto A. Touron, *La vie de Saint Thomas d'Aquin... avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, París, 1937; sobre todo el libro IV, caps. II y III: retrato de un perfecto Doctor según Santo Tomás. Sobre el aspecto místico de su personalidad, véase: *Saint Thomas d'Aquin. Sa sainteté, doctrine spirituelle* (Los grandes místicos). Ediciones de la Vie spirituelle, Saint Maximin. Joret, O. P., *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Lila-Brujas, 1924. Estudio muy profundo y no menos útil en lo que se refiere a la personalidad de Santo Tomás que en lo referente a su mística. Consultar también P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, París, J. Vrin, 1921, págs. 70-72.

Los hombres pueden elegir únicamente entre dos tipos de vida: la vida activa y la vida contemplativa; lo que confiere su eminente dignidad a las funciones de Doctor, es el hecho de que en ellas se realicen ambos géneros de vida, según el orden de su exacta subordinación. Enseñar es, en efecto, la actividad propia del Doctor; pero la enseñanza *(doctrina)* consiste en comunicar a los demás la verdad que previamente se ha meditado (3), lo cual requiere necesariamente la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir los resultados a sus oyentes. Pero lo más notable de esta actividad tan compleja, es que lo superior preside exactamente a lo inferior, es decir, la contemplación a la acción. Tal como acabamos de definirla, la función del Doctor se halla naturalmente orientada hacia un doble objeto, interior y exterior, según se refiera a la verdad que el Doctor medita y contempla, dentro de sí, o a los oyentes a quienes enseña. De ahí que deba ordenar dos partes en su vida, de las cuales la mejor es la primera.

Ahora bien, resulta claro en primer lugar que la actividad del Doctor no está artificiosamente yuxtapuesta a su vida contemplativa; por el contrario, encuentra en ella su fuente, y no es, por decirlo así, más que su manifestación exterior. La enseñanza, como la predicación, con la que está relacionada, es, sin duda, una obra de la vida activa; pero en cierto modo derivada de la plenitud misma de la contemplación (4). Por esto, ante todo, no podría considerársele como una verdadera y completa interrupción de ésta. Aquel que se aparta de la meditación de las realidades inteligibles, de las cuales se nutre el pensamiento contemplativo, para volverse hacia las buenas obras puramente exteriores, interrumpe completamente su contemplación. Distribuir limosnas y dar albergue al peregrino son cosas excelentes; pero en realidad excluyen toda meditación propiamente dicha. Enseñar, en cambio, es proyectar hacia afuera la contemplación interior, y si bien es cierto que un alma verdaderamente libre de intereses temporales conserva, en cada uno de sus actos exteriores, algo de la libertad adquirida, no es menos cierto que donde esta libertad puede conservarse más integralmente es en el

(3) "Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat...", *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 181, art. 3, 3ª obj. Para lo que sigue *ibid.*, ad *Resp.*

(4) "Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex: unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio...; et hoc praefertur simplici contemplationi: sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari", *Sum. Theol.*, IIa IIae, 188, 6, ad *Resp.*

acto de enseñar (5). Combinar de esta manera la vida activa con la vida contemplativa, no es efectuar una sustracción, sino una adición. Por otra parte, es evidente que en ninguna parte se realiza más íntegramente que en la enseñanza este equilibrio entre los dos géneros de vida cuya investigación se impone necesariamente a nuestra actual condición humana (6); al enseñar la verdad que la meditación nos ha descubierto, nos distraemos de la contemplación sin que ésta sufra pérdida alguna, antes bien ahondamos aún su parte más valiosa.

De ahí resultan diversas consecuencias importantes para determinar el papel exacto que Santo Tomás se atribuía a sí mismo al asumir las funciones eminentes de Doctor cristiano. Estas funciones le parecían, en efecto, particularmente apropiadas al estado religioso del monje (7) y, en especial, de un miembro de una orden a la vez docente y contemplativa, tal como la orden dominicana. Santo Tomás nunca se cansó de defender contra todos los ataques de los seculares la legitimidad del ideal al que había consagrado su vida, ideal de monje pobre y educador. Cuando se le discute el derecho a la pobreza absoluta, invoca el ejemplo de los filósofos antiguos, quienes a veces renunciaron a todas las riquezas para dedicarse más libremente a la contemplación de la verdad. Con cuánta mayor razón se impone ese renunciamiento a quien quiere seguir, no solamente a la sabiduría, sino a Cristo, según las hermosas palabras de San Jerónimo al monje Rústico: *Christum nudum nudus sequere* (8). Cuando se le ataca sobre la legitimidad de asumir un honor tal como el profesorado, o de aceptar un título como el de maestro, Santo Tomás objeta sensatamente que el profesorado no es un honor, sino una carga (9); y que, en cuanto al título de maestro, puesto que no es un título que uno mismo se da, sino que se recibe, resulta difícil impedir a los demás que se lo

(5) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 182, art. I, ad *Resp.* et ad 3m. Véase especialmente el final del artículo: "Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum substractionis, sed per modum additionis."

(6) Sobre la diversidad de las aptitudes naturales para la vida activa y para la vida contemplativa, véase *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 182, art. 4, ad 3m.

(7) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 188, 6, ad *Resp.* Demuéstrase en este lugar que las Órdenes contemplativas y docentes preceden en dignidad a las Órdenes puramente contemplativas. En la jerarquía eclesiástica, vienen inmediatamente después de los Obispos, por que *fines primorum conjunguntur principiis secundorum.*

(8) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 186, 3, ad 3m.

(9) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, Cap. II: "Item hoc falsum est, quod magisterium sit honor: est enim officium, cui debetur honor."

otorguen (10). Cuando se le arguye por fin que el verdadero monje está sujeto al deber del trabajo manual, cuyas exigencias no concuerdan con las de la meditación y de la enseñanza, Santo Tomás abunda en distinciones para descargarse de un oficio tan manifiestamente subalterno y para substituirlo por el *trabajo oral* de la enseñanza o la predicación (11). A su entender nada pues más legítimo, que una orden religiosa de monjes contemplativos y educadores.

Nada lo es más, ni es más deseable, para el miembro de semejante orden, que aspirar a ejercer las funciones de Doctor, dedicando a ello su vida. Por cierto que el papel de maestro no carece de riesgos. Habrá quien enseñe durante toda su vida por vanagloria, en lugar de proponerse como fin el bien de los demás y llevará por consiguiente una existencia indigna de un verdadero religioso (12). Pero aquel que tenga conciencia de que ejerce la enseñanza como obra de misericordia y como una verdadera caridad espiritual, no sentirá ningún escrúpulo al desear ejercerla. Objeción constantemente dirigida por los seculares contra el religioso candidato al título de maestro: ¿cómo conciliar con la humildad del monje tal pretensión de autoridad (13)? Santo Tomás la resuelve en perfecto acuerdo con el lugar que ocupan los maestros en la Universidad de París, distinguiendo cuidadosamente la situación del candidato a una cátedra magistral con la del candidato a un obispado. El que desea una sede episcopal ambiciona una dignidad que aun no posee; aquel que es nombrado para una cátedra magistral no recibe ninguna nueva dignidad, sino solamente la oportunidad de comunicar su ciencia a los demás; en efecto, conferirle a una persona licencia para enseñar no es conferirle la ciencia, es darle el permiso para enseñarla. Una segunda diferencia entre los dos casos estriba en que la ciencia requerida para ocupar una cátedra magistral es una perfección del individuo mismo que la posee, en tanto que el poder pontifical del obispo aumenta su dignidad con respecto a los demás hombres. Una tercera

(10) *Ibid.*, cap. II, ad *Ita, cum nomina* y *Restat ego dicendum.*

(11) *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 187, art. 3, ad 3m. *Quaest. quodlib.*, VII, art. 17 y 18. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. II, ad *Item, sicut probatum est*, donde la enseñanza es considerada como una limosna espiritual y una obra de misericordia. Cf. *op. cit.*, cap. V.

(12) Hízose a Santo Tomás esta curiosa pregunta: un maestro que siempre haya enseñado por vanagloria, ¿puede recuperar el derecho a su aureola haciendo penitencia? Respuesta: la penitencia otorga el derecho a las recompensas que se hayan merecido; pero el que ha enseñado por vanagloria jamás ha tenido derecho a ninguna aureola; ninguna penitencia podría pues permitirle recuperarla. *Quodlib.*, XII, art. 24.

(13) *Quodlib.*, III, qu. IV, art. 9: *utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia.*

diferencia se halla en que uno queda habilitado para recibir las dignidades episcopales, ante todo por la gracia divina, mientras que la ciencia es la que hace a un hombre digno de enseñar. De aquí que la diferencia radical entre los dos casos a nadie pueda escapar: es loable desear la propia perfección, y por consiguiente la ciencia que capacita para la enseñanza, siendo malo en cambio el desear un poder sobre los demás sin saber si se posee la gracia requerida para ejercerlo. Por lo contrario, el deseo de enseñar, es decir de comunicar a los demás la ciencia que se posee, no es sino el deseo de llevar a cabo un acto de caridad; nada es por lo tanto más loable que solicitar la autorización para ello, siempre que uno sea realmente capaz. También este caso es perfectamente neto y definido. Nadie puede saber a ciencia cierta si posee o no la gracia de que sólo Dios dispone; en tanto que cada uno puede saber, a ciencia cierta, si posee o no los conocimientos requeridos para enseñar legítimamente (14). Por consiguiente Santo Tomás dedicó su vida entera al ejercicio de la enseñanza con la plena seguridad de poseer la ciencia necesaria y por amor a los espíritus que quería iluminar. Una contemplación de la verdad por el pensamiento, que se expande hacia afuera por el amor y se comunica, tal es la vida del Doctor, la imitación humana menos imperfecta, aunque tan deficiente aún, de la vida misma de Dios.

Cuidémonos, empero, de que no nos disimule un equívoco el exacto sentido de las palabras de Santo Tomás. Cada vez que habla del doctor o del maestro, nosotros pensamos en seguida más bien en el filósofo, en tanto que él piensa más bien en el teólogo. El maestro por excelencia no puede enseñar sino la Sabiduría por excelencia, es decir esa ciencia de las cosas divinas que es esencialmente la teología; es también ésta la única cátedra que legítimamente puede ambicionar un religioso. En ella por tanto piensa Santo Tomás de Aquino, cuando hace el elogio de una vida repartida entre la enseñanza y la contemplación que la inspira, y para ella exige la multiplicidad de las gracias necesarias al Doctor (15): ciencia plenaria de las cosas divinas que debe enseñar a los demás y es la fe la que se la confiere; fuerza persuasiva o demostrativa para convencer a los demás de la verdad y a lo

(14) "Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere", *Quodlib.*, III, art. 9, ad *Resp.* Cf. ad 3m: "sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere".

(15) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 111, 4, ad *Resp.* Cf. *in evangel. Matth.*, c. V.

cual le ayuda el don de Sabiduría; aptitud para desarrollar su pensamiento y expresarlo de manera conveniente para instruir a los demás, y a ello lo ayudará el don de Ciencia ([16]); sabiduría y ciencia orientadas, ante todo, hacia el conocimiento de las cosas divinas y puestas al servicio de su enseñanza. Si queremos, pues, encontrar en la compleja personalidad de Santo Tomás un Doctor de la verdad filosófica, solamente dentro del teólogo podremos esperar descubrirlo.

De hecho, al remontarnos hasta la definición que él mismo se diera de su propia misión, no descubriremos en último análisis más que a un filósofo al servicio de un teólogo. Fórmula abstracta e insuficiente por su misma indeterminación, ya que doctrinas muy diversas podrían pretender haber surgido de esa fuente; pero fórmula que debemos considerar primero en toda su desnudez, con todas las exigencias que incluye para el pensamiento de Santo Tomás, si queremos evitar ciertos graves errores sobre el sentido de su doctrina.

Santo Tomás estima que un religioso puede pretender legítimamente al título y a las funciones de maestro; mas ya que no sabría enseñar sino las cosas divinas, sólo con relación a ellas podrán las ciencias seculares interesarle legítimamente. Así lo exige, en efecto, la esencia misma de la vida contemplativa, de la cual la enseñanza no es sino la prolongación inmediata en el orden de la vida activa. Si la contemplación es la forma más elevada de la vida humana, es a condición de que se dirija al objetivo cuyo conocimiento constituye el fin de esta vida; conocimiento y contemplación que serán perfectos en la vida futura, y nos conferirán la beatitud total, pero que al no poder ser aquí abajo sino imperfectas, tampoco van acompañadas sino de un comienzo de beatitud. Aun así, lo mejor, para nosotros, es gozar de ellas y el uso de la filosofía es a la vez legítimo en sí y útil en vista de esta suprema contemplación. Debemos efectivamente comprobar que en el estado actual del hombre, todos sus conocimientos se fundan en el orden de las cosas sensibles; el Doctor en Teología debe partir por lo tanto inevitablemente de un conocimiento científico y filosófico del universo para constituir la ciencia de su objeto propio, que es la palabra de Dios ([17]); pero solamente en la

([16]) Sobre este punto, ver *Sum. Theol.*, IIa IIae, 177, 1, ad *Resp.*

([17]) La determinación del objeto propio de la teología propiamente dicha no entra directamente en el cuadro de nuestro estudio. Para una primera introducción a los problemas que con él se relacionan, véase M.-D. Chenu, O. P., *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, París, Libraire philosophique J. Vrin, 1927, págs. 31-71; J. Fr. Bonnefoy, O. F. M., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, París, Librairie

medida en que este conocimiento pueda facilitarle la inteligencia de la palabra divina, deberá trabajar por adquirirlo ([18]). Puédese así decir del Doctor Cristiano, que el estudio de la filosofía y de las ciencias le es necesario; pero que, para que le sea útil, no deberá constituir un fin en sí.

¿Qué será entonces esta filosofía? Santo Tomás no la ha practicado más que en vista de los servicios que presta a la sabiduría cristiana. Por esto, indudablemente, no ha pensado en separarla de ella y darle un nombre. Santo Tomás probablemente no previó que llegaría un día en que se habría de buscar en sus obras los elementos de una filosofía sacada de su teología. Él al menos nunca intentó esta síntesis. Como teólogo, no le incumbía constituirla. Otros lo han hecho después, y para caracterizarla se ha calificado a la filosofía de Santo Tomás con el título de *filosofía cristiana* ([19]). La expresión no fué dada por Santo Tomás, y puesto que, además, ha provocado interminables controversias, es preferible no introducirla en una exposición puramente histórica del tomismo ([20]); pero no será inútil saber por qué algunos historiadores han juzgado legítimo su empleo para designar la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Puede concebirse una exposición de la filosofía tomista como un inventario más o menos completo de todas las no-

philosophique J. Vrin, 1939; R. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, en la "Revue thomiste", t. 44, 1938, págs. 1-39, 213-225, 645-674, así como la preciosa discusión de estos trabajos por M. J. Congar, O. P. en "Bulletin thomiste", t. V, nº 8, págs. 490-505.

([18]) Situada en su lugar en la vida del Doctor cristiano, el conocimiento de la naturaleza aparece como una contemplación de los divinos efectos, preparatoria a su vez de la contemplación de la verdad divina. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 180, 4, ad *Resp.*

([19]) La expresión ha sido empleada por el P. Touron, que tan justo sentido tuvo del pensamiento tomista. Cf. *La vie de saint Thomas d'Aquin*, p. 450. Su uso era corriente en el primer tercio del siglo XIX; se la encuentra trasladada en cierta manera en el título que se da ordinariamente a la Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879): *De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*, texto reproducido en *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica*, Romae, Forzani, 1894, t. VI, págs. 425-443.

([20]) Su legitimidad no nos parece sin embargo menor que en la época en que la hemos usado; pero la historia puede prescindir de ella, siempre que se conserve intacta la realidad designada por esta fórmula. Nosotros hemos explicado el sentido de la expresión en *Christianisme et philosophie*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1936. La idea fundamental de este libro es que la noción de "filosofía cristiana" expresa una vista teológica de una realidad históricamente observable: *op. cit.*, págs. 117-119. Sobre la historia de esta controversia ver el trabajo de conjunto de Bern. Baudoux O. F. M., *Quaestio de Philosophia Christiana*, en Antonianum, t. XI (1936), págs. 486-552; la nota crítica de A. R. Motte, O. P., *Le problème de la philosophie chrétienne*, en el "Bulletin thomiste", t. V, Nos. 3-4, págs. 230-255 y las observaciones de Oct. Nicolás Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, Buenos Aires, 1935.

ciones filosóficas presentes en la obra de Santo Tomás de Aquino. Cuando esta tarea es realizada por un filósofo que domina completamente su materia, obtiénese una de esas numerosas síntesis doctrinales, entre las que descuella como obra maestra el *Cursus philosophicus thomisticus* de Juan de Santo Tomás. Cualesquiera sean su valor y su difusión, tales trabajos son menos historia propiamente dicha que filosofía, pero el historiador puede aprender mucho en ellos y nada le impediría por otro lado construir una de dichas síntesis empleando los métodos de la historia, con miras a sus propios fines. Puesto que el pensamiento filosófico total de Santo Tomás debería ser incluído en ella, en ella se encontraría necesariamente todo el material que Santo Tomás acumuló para su obra personal, incluso las nociones que simplemente tomó de Aristóteles, aún sin haberles hecho sufrir ninguna modificación.

Puede asimismo concebirse de otro modo una exposición de la filosofía tomista: como una síntesis de las nociones que han entrado en la doctrina de Santo Tomás, considerada como verdaderamente suya, es decir como distinta de las que la precedieron. Muchas veces se ha negado la existencia de una filosofía tomista, original y distinta de las demás. Nuestra intención es a pesar de eso, exponer esta filosofía, dejando a aquellos que deseen ocuparse de ello el demostrar dónde puede encontrarse, antes de Santo Tomás, la misma síntesis doctrinal. Desde este segundo punto de vista, no todo se presenta en el mismo plano en la obra de Santo Tomás. Aquello que simplemente tomó prestado puede y debe a veces encontrarse en la exposición que de ella ha de hacerse, pero lo que supo construir con los elementos que tomó de otros, pasa entonces a primer plano. Esto da la clave de la selección de las doctrinas tomistas que vamos a exponer, y el orden en que serán examinadas en nuestro estudio.

Respecto de las partes de la filosofía en que Santo Tomás se muestra más original, échase de ver que son en general limítrofes del territorio propio de la teología. Más que limítrofes parecen enclavadas en él. No solamente no se ha intentado jamás exponer su filosofía sin entrar libremente en sus obras teológicas, sino que, a menudo, en ellas se ha ido a buscar la fórmula definitiva de su pensamiento en lo referente a la existencia de Dios y sus atributos, la creación, la naturaleza del hombre, y las reglas de la vida moral. Los *Comentarios* de Santo Tomás sobre Aristóteles son para nosotros documentos preciosos, cuya pérdida hubiera sido deplorable. Sin embargo, aunque se hubieran perdido totalmente, las dos *Sumas* nos permitirían aún conocer lo que

hay de más personal y profundo en su filosofía; si en cambio se hubieran perdido las obras teológicas de Santo Tomás, ¿estaríamos tan bien informados sobre su filosofía por sus comentarios sobre Aristóteles? Doctor Cristiano, Santo Tomás reunió de todas partes lo que pudo servirle para realizar la tarea que se había propuesto. Penetró en Aristóteles, pero también en Dionisio, en el *Liber de Causis*, en Boecio, en San Agustín, para sacar de ellos todo lo que podía utilizar para la elaboración de su obra. No debe olvidarse sin embargo que sólo estudió a Aristóteles para preparar mejor una obra que, de primera intención, era una teología. Por esa razón puede sentarse esta regla general: las partes de la filosofía tomista han sido tanto más profundamente elaboradas cuanto más directamente interesaban a la teología tomista. La teología de Santo Tomás es la de un filósofo; pero su filosofía es la de un santo.

Por ahí se echa de ver en primer lugar, por qué, desde este segundo punto de vista, es natural exponer la filosofía de Santo Tomás según el orden de su teología. Si se trata de aquello que le interesaba verdaderamente en filosofía y de los puntos que trató personalmente, la única síntesis que nos legó es la síntesis teológica de las dos *Sumas*. Para un historiador que debe reconstruir una doctrina tal como existió, nada más peligroso que inventar una nueva para cargársela gratuitamente a Santo Tomás. Con todo no sería esto lo más grave. Extraer de las obras teológicas de Santo Tomás los principios filosóficos que contienen, y luego reconstruirlos según el orden que él mismo asigna a la filosofía, sería hacer creer que quiso el santo construir su filosofía persiguiendo fines puramente filosóficos y no en vista de los fines propios del Doctor Cristiano. Sobre todo significaría correr el riesgo infinitamente más grave aún, de equivocarse sobre el sentido propiamente filosófico de su filosofía. Admitamos, a título de simple hipótesis, que la filosofía de Santo Tomás haya sido, si no inspirada, al menos aspirada por su teología. Quiero decir: supongamos que Santo Tomás haya encontrado en su trabajo de teólogo la oportunidad de llevar la metafísica más allá del punto en que la habían dejado sus predecesores: ¿podría separarse la filosofía tomista de sus lazos con la teología sin correr el riesgo de ignorar su origen y su fin, de alterar su naturaleza y, de no comprender cosa alguna de su sentido? Este peligro no siempre ha sido evitado ([21]), mas no es inevitable. Si fuera imposible

([21]) Cf. las páginas, tan ricas en sugestiones de todo orden, del P. M. D. Chenu, O. P., *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie*

presentar la filosofía de Santo Tomás según el orden de su teología, sin confundirla con la fe cristiana, más valdría renunciar a este orden. Pero nada es menos imposible. Ya Santo Tomás mismo lo hizo ([22]): es por lo tanto posible tratar de hacerlo de nuevo después de él. Además, Santo Tomás de Aquino lo hizo con conocimiento de causa, con una clara conciencia de la situación definida que ocupa la filosofía en la obra de un Doctor Cristiano. A esta situación la llamó con un nombre que designa propiamente el estado del conocimiento filosófico integrado en la síntesis teológica. Lo llamó *revelabile*. Es este "revelable", objeto propio de nuestro estudio, cuya naturaleza debemos definir para comprender con exactitud el pleno sentido de esta fórmula más generalmente empleada que definida: la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Según muchos de sus modernos intérpretes, Santo Tomás se expresa sobre todo como un filósofo preocupado por no comprometer la pureza de su filosofía con la menor mezcla de teología. De hecho, el Santo Tomás de la historia se inquietaba, por lo menos en la misma proporción, de lo contrario. En la *Suma Teológica*, el problema para él no era: ¿cómo introducir lo filosófico en la teología sin corromper la esencia de la filosofía? Era más bien: ¿cómo introducir lo filosófico en la teología sin corromper la esencia de la teología? No solamente la hostilidad de los "biblicistas" de su tiempo le advertía del problema, sino que él mismo se percataba tanto como ellos de su agudeza. La percibía tanto más cuanto que habría de hacer tanto uso de la filosofía. De cualquier manera que se la defina, la teología debe ser concebida como una doctrina de la Revelación. Su materia es la palabra de Dios; su fundamento es la fe en la verdad de esta palabra; su unidad "formal", para decirlo como Santo Tomás, se basa precisamente en el hecho de que existe una Revelación, que la fe recibe como Revelación. Para los teólogos que no se inquietaban en absoluto por la filosofía, no se planteaba ningún problema. Persuadidos de no agregar nada humano al contenido bruto de la Revelación, podían alardear de respetar íntegramente la unidad de la Ciencia Sagrada. Iban de la fe a la fe, por la fe. Para Santo Tomás de Aquino el problema se presentaba más bien así: ¿cómo incorporar la filosofía a la enseñanza sagrada, sin que la filosofía pierda su esencia ni esta enseñanza pierda la suya? Dicho de otra manera: ¿cómo incorporar a la ciencia de la revelación una ciencia de la razón, sin corromper la pureza de la revelación ni tampoco la de la razón.

No era la obra de Santo Tomás la única que planteara este problema. Otros teólogos, antes que él, habían vertido a la enseñanza sagrada una masa considerable de doctrinas filosóficas. Tal Alberto Magno, cuya teología enciclopédica no desdeñaba ninguna ciencia como extraña a su propósito. Lo que caracteriza a Santo Tomás y le hace ocupar posición tan notable en el conjunto de este movimiento es precisamente el esfuerzo de reflexión que hizo para introducir este saber humano en la teología, sin romper su unidad. Planteado así el problema, claramente se ve en qué sentido deberá buscarse la respuesta. Para que la teología siga siendo una ciencia formalmente una, es necesario que todo lo que contenga de conocimientos naturales se ordene y se subordine al punto de vista propio del telólogo, que es el de la revelación. Así incorporado al orden teológico, el saber humano forma parte de la enseñanza sagrada que se funda a su vez sobre la fe. Este saber humano utilizado por la teología para sus propios fines, es precisamente lo que Santo Tomás llama lo *revelable*, expresión sobre la que se han propuesto muchas interpretaciones diferentes, tal vez por no haber sido comprendido exactamente el sentido del problema cuya solución se hallaba en ella ([23]).

Ateniéndonos al sentido obvio del término, lo *revelabile* es todo lo que puede ser revelado. Ingeniosas exégesis han intentado establecer que lo *revelable* era, en realidad, lo *revelado* ([24]). Lo que parece exacto es que, en la teología tomista,

chrétienne, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques", t. XXIX (1940), págs. 84-89.

([22]) Particularmente en la *Contra Gentiles*, cuyos libros I a III, que incluyen no obstante hasta los principios de la doctrina de la gracia emplean un método puramente filosófico, "secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest". *Cont. Gent.*, IV, 1, hasta *Competunt autem*.

([23]) Tomado en sí este problema no es otro que el de la noción de teología según Santo Tomás. El término "teología" en su sentido actual de ciencia de la revelación, parece remontar hasta Abelardo (J. Rivière, *Theologia*, en la "Revue des sciences religieuses", t. XVI (1936), págs. 47-57). Santo Tomás lo emplea algunas veces, pero emplea preferentemente *sacra doctrina*, que significa "enseñanza sagrada". Se explica que *sacra scriptura* (Sagrada Escritura) sea considerado equivalente de *sacra doctrina*, ya que la "enseñanza sagrada" es la de la "sagrada escritura". Sobre la manera cómo pueden distinguirse y definirse estos varios términos, véanse las observaciones del P. M. J. Congar, en el "Bulletin thomiste", 1939, págs. 495-503. Sobre el origen de la expresión "teología natural", véase San Agustín, *De civitate Dei*, lib. VI, cap. 5, n. 1; *Pat. lat.*, t. 41, col. 180-181.

([24]) Cf. J. Fr. Bonnefoy, *op. cit.*, págs. 19-20. El autor nos advierte que, entre los escolásticos, los términos en *abilis, ibilis*, "no siempre están exactamente traducidos por los nuestros en *able, ible*" (pág. 19). Es posi-

hay revelable que ha sido revelado, si bien pudo no haberlo sido, y revelable que, aunque hubiera podido serlo, no ha sido revelado. Para respetar enteramente la complejidad de este problema, agreguemos que sería muy imprudente hacer *a priori*, sin una previa y atenta consulta de los mismos textos de Santo Tomás, la lista de las verdades revelables que Dios ha o no ha revelado. Preguntemos a los teólogos tomistas si la distinción entre esencia y existencia es una verdad de conocimiento natural o una verdad revelada; la mayoría responderá que se trata de una verdad de conocimiento natural, que es un asunto propio de la filosofía, y tendrán razón; sin embargo Santo Tomás opina que Dios nos ha revelado esta verdad filosófica ([25]), y si se piensa en el lugar central que ocupa esta tesis en la metafísica tomista, surge la cuestión de qué es lo que pudiera haber en esta ciencia que Dios no hubiera podido, de haberlo querido, explícita o implícitamente revelar. Dejemos pues provisoriamente en suspenso la noción tomista de lo "revelable", y contentémonos con bosquejar una primera determinación.

Lo que dificulta esta empresa es el hábito que hemos contraído de abordar, desde el punto de vista más formal, todos los problemas de filosofía tomista. Sabido es el célebre adagio: *semper formalissime loquitur Divus Thomas.* Al menos así es como le hacemos hablar; pero si habla siempre formalmente de lo abstracto, habla también siempre concretamente de lo concreto ([26]). Por haberlo olvidado se ha dejado perder todo un juego de nociones esenciales al equilibrio del tomismo y se ha convertido en una lógica de esencias puras una doctrina que su autor había concebido como una explicación de los hechos. Tratemos pues de hablar, como hace él, una y otra lengua, cada una según convenga en cada caso.

La primera noción a definir es la de "revelado". Para captar su naturaleza, conviene en efecto contemplarla *formalissime.* Tal como Santo Tomás lo concibe, el *revelatum* incluye únicamente aquello cuya esencia misma hace que deba ser revelado, porque sólo puede llegar a sernos cognoscible por medio de la revelación. No nos embarquemos pues, para definir el *revelatum*, en una investigación empírica sobre aquello que Dios ha juzgado de hecho conveniente revelar a los hombres. Lo que constituye lo "revelado" como tal no es el hecho de que nos haya sido revelado, sino su característica de no sernos accesible sino mediante una revelación. Así concebido, lo "revelado" es todo conocimiento sobre Dios que sobrepasa el poder de la razón humana. Puede suceder que Dios nos revele conocimientos accesibles a la razón, mas precisamente por no ser inaccesibles a la luz natural del entendimiento, tales conocimientos no constituyen lo "revelado". De hecho, Dios los ha revelado; pero, de derecho, no está en su esencia el no ser cognoscibles más que por la revelación. Digamos pues que lo "revelado" es todo conocimiento que, por sobrepasar el poder de la razón natural, no puede ser conocido por el hombre más que por medio de una revelación ([27]).

ble. Lo que actualmente nos interesa es saber si "revelable" es traducción correcta del *revelabile* de Santo Tomás. El único texto citado que parecería decisivo en sentido contrario, es el de *Sum. Theol.*, IIa IIae, 2, 6, ad *Resp.*: "Explicatio credendorum fit per revelationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt." Sobre lo cual el P. BONNEFOY nota: "la prueba sería un equívoco si *credibilia* no fuera aquí sinónimo de *credenda*". Nada más justo, pero el hecho de que *credibilia* sea en este caso sinónimo de *credenda*, no prueba que lo sea *siempre*, es decir en otro contexto. Este mismo texto es además más rico de lo que se da a entender. Se trata de saber si todos los fieles están igualmente destinados a tener la fe explícita. A lo que Santo Tomás responde que "la explicación de lo que es necesario creer se hace por revelación divina; en efecto, los *credibilia* superan a la razón natural: ahora bien, la revelación divina llega, siguiendo cierto orden, por los superiores a los inferiores". Es el caso de los Angeles, *ut patet per Dionysium*, "por eso por una razón parecida, es necesario que la explicación de la fe llegue a los hombres inferiores por los mayores... Así los hombres superiores, a los que corresponde instruir a los demás, están destinados a poseer un conocimiento más completo de lo que es necesario creer, y a creerlo más explícitamente". Por donde échase de ver primero que la *explicatio* teológica es integrada por Santo Tomás en la *revelatio* divina, cuyo proceso continúa a lo largo de su explicación, o desarrollo, por parte del teólogo; o sea, que Santo Tomás habla aquí de los *credibilia*, objeto propio de la *fides explicita.* Los *credibilia* en cuestión, son pues las fórmulas mismas del dogma cristiano, y el problema consiste en saber si todos los fieles están destinados a saber sobre el dogma tanto como el teólogo. El P. Bonnefoy agrega además: que Santo Tomás "haya empleado *revelabile* en lugar de *revelatum* para acentuar un matiz, puede admitirse" (pág. 19). No necesitamos más: este matiz es precisamente lo que distingue lo *revelable* de lo *revelado.*

([25]) Véase más adelante, c. IV, pág. 138.

([26]) Podráse notar que, desde el punto de vista abstracto, los conceptos se excluyen mutuamente como las esencias que representan; por el contrario, desde un punto de vista concreto, las esencias más diversas pueden entrar en la composición de un mismo sujeto sin romper la unidad. Véase el texto capital de Santo Tomás, *In Boet. de Hebdomadibus*, cap. II, en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, págs. 173-174.

([27]) Recordemos que la cuestión: ¿cómo distinguir la Escritura de la teología concebida como ciencia de la fe? es de la competencia del teólogo. La cuestión: Santo Tomás mismo distinguió el *revelatum*, concebido como objeto propio de la fe divina, de lo *revelable*, concebido como objeto propio de la teología, es de la competencia de los historiadores de la teología (cf. J. Fr. BONNEFOY, *op. cit.*, págs. 19-20). Única cuestión que debemos retener aquí, es la de saber si la contribución personal de Santo Tomás a la filosofía está o no incluida en el orden de lo que él mismo llama lo "revelable". Que lo está, es precisamente lo que tratamos de establecer.

Como acabamos de decir, Dios puede haber juzgado conveniente el revelar conocimientos que no sean esencialmente lo "revelado". Para definir la clase de conocimientos que, de hecho, han sido de esta manera puestos al alcance de nuestra razón, nos es necesaria una nueva noción, muy concreta esta vez y bastante flexible para abarcar una multitud de hechos heterogéneos. Sin duda, esta noción tendrá también su unidad. Si no fuera una, no existiría. A falta de la unidad estricta de una esencia, tendremos lo que mejor la imita, la de un orden. Tal es precisamente la noción de *revelabile*, o "revelable", que es ahora necesario definir.

Esta vez no lograremos hacerlo, sino a condición de proceder al contrario empíricamente, a partir de los hechos que debe unificar. Estos hechos, que nuestra nueva noción debe vestir "a medida", son todos los que componen ese acontecimiento extraordinariamente complejo que se llama la Revelación. Trátase sin duda de un acontecimiento, o sea de un hecho de orden existencial, que deriva menos de la definición propiamente dicha, que de la facultad de juzgar. Fijar *a priori* sus contornos por un concepto abstracto, sería cosa imposible, pero se puede construir progresivamente la noción por una serie de juicios de existencia sobre los datos de hecho que nos corresponde unificar. En efecto, la Revelación trata esencialmente de lo revelado, pero incluye muchas otras cosas. Por incluirlas, estas cosas participan en cierto grado de su orden. Ellas formarán pues, tomadas en conjunto, una clase de hechos juzgables de una misma noción, cuya unidad provendrá de su común relación con el acto divino de revelar.

Tomada en sí, la revelación es un acto que, como cualquier otro, persigue un cierto fin. En el caso de la revelación se trata de hacer posible la salvación del hombre. Para el hombre, la salvación consiste en alcanzar su fin; pero le es imposible hacerlo a menos que lo conozca. Ahora bien, este fin es Dios, es decir un objeto que excede infinitamente los límites del conocimiento natural del hombre. Para que el hombre pudiera alcanzar su salvación, era pues necesario que Dios le revelara los conocimientos que superan las posibilidades de su razón. El conjunto de estos conocimientos es lo que se llama la enseñanza sagrada, *sacra doctrina, sacra scientia*, o *theologia*. El problema para nosotros consiste en saber cuál es su contenido.

Tal como la concibe Santo Tomás, la revelación se presenta como una operación en cierto modo jerárquica, tomando este término en el sentido que le había dado Dionisio. La verdad sobrenatural no nos llega sino como un río que cayera por

decirlo así en cascadas: de Dios que es su fuente, a los ángeles que la reciben primero según el orden de las jerarquías angélicas; luego de los ángeles a los hombres, entre los cuales alcanza primero a los Apóstoles, a los Profetas, derramándose luego entre la multitud de aquellos que la aceptan por la fe. La ciencia sagrada, o teología, tiene pues por fundamento la fe en una revelación hecha por Dios a los hombres que llamamos los Apóstoles y los Profetas. Esta revelación les confiere una autoridad divina, por tanto indestructible, y la teología descansa íntegramente sobre nuestra fe en la autoridad de aquellos que hablaron para hacernos conocer esta revelación.

La teología trata pues, primero y ante todo, del conjunto de los escritos inspirados por Dios que llamamos *Sacra Scriptura*, la Sagrada Escritura. Digamos más, trata únicamente de ellos, ya que es la ciencia misma que de ellos poseemos ([28]). Sólo que aquí, más que nunca, es necesario acordarse de hablar concretamente de cosas concretas. Teniendo idéntica naturaleza en todos los que la poseen, la teología no alcanza en todos el mismo grado de perfección. Su contenido no es pues necesariamente idéntico en todos. Sin duda contiene el *revelatum* propiamente dicho, es decir lo que Dios ha querido revelar a los hombres en vista de su salvación; pero también contiene toda nuestra aprehensión racional de lo revelado. Manifiestamente, la revelación, está en nosotros según el conocimiento que de ella tenemos; ahora bien, como hemos dicho, ella es un acto que nos llega por orden jerárquico y esto, que es verdad del apóstol o del profeta a los otros hombres, lo es también del Doctor Cristiano a los simples fieles. Por medio de la ciencia de la palabra de Dios es que él construye —el teólogo no hace sino hacer explícito—, con la ayuda de la razón natural, el dato revelado. Esta ciencia no es pues otra cosa que la Sagrada Escritura, captada por

([28]) La distinción entre la teología como palabra de Dios, y la teología como ciencia de esta fe sería posiblemente menos espinosa si se abordara el problema de una manera más concreta. Por otra parte es curioso que los teólogos busquen la solución en Santo Tomás, para quien este problema jamás existió. Lo que Santo Tomás reclama para la justificación del hombre, es la fe en todos los artículos de fe *(In Epist. ad Romanos*, cap. I. lect. 5; Parmae, Fiaccadori, 1872, t. XIII, pág. 14 *b)*, pero nunca la fe en la ciencia teológica de estos artículos. En cuanto a esta ciencia, concíbela más bien como contenida en la Escritura que como agregada a ella. Y aun decir la Escritura es mucho decir; Santo Tomás la encuentra casi íntegra en las Epístolas de San Pablo y en los Salmos de David: "quia in utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina" *(op. cit.*, Prólog., pág. 2 *b)*. La enseñanza sagrada o teología no existe pues válidamente sino como incluída *en* la Sagrada Escritura; al tratar de concebirla como una en sí y aislada de su fuente escrituraria el problema de sus relaciones se hace inextricable.

un entendimiento humano o, si se prefiere, no es más que la revelación divina que continúa, gracias a la luz de una razón que escruta el contenido de la fe, sobre la autoridad de la fe y para los fines de la fe. Se preguntará quizás por qué Dios no ha revelado directamente estos conocimientos. Es que no son necesarios para la salvación. Para alcanzar su fin, el hombre debe creer en los "artículos de la fe", todos revelados por Dios, y cuya aceptación es suficiente para salvarse. Mas como no son necesarios para la salvación, estos conocimientos no han sido revelados. Sin embargo están relacionados con ella como con su fin, ya que su fin es hacer más explícita la palabra que salva. Por esta razón toda elaboración legítima de la Sagrada Escritura tiene cabida en la Ciencia Sagrada. Y pertenece a la teología por derecho absoluto.

El problema sería relativamente simple si un nuevo elemento no viniera a complicarlo. Trátase de la filosofía propiamente dicha; porque es sabido que entra en gran proporción en la composición de la *Suma Teológica* y trátase de saber cómo puede ocupar un lugar en ella sin comprometer ni la pureza de su propia esencia ni la de la teología. Puesto que se trata de filosofía, hablamos aquí de verdades accesibles al entendimiento humano, cognoscibles por la sola razón natural y sin el auxilio de la revelación. Ya que estos conocimientos no salen de los límites de la razón natural, no debe considerárselos como pertenecientes al orden de lo "revelado". Si, a pesar de todo, Dios los ha revelado, es por la razón totalmente diferente de que su conocimiento es necesario al hombre para obtener su salvación. Naturalmente cognoscibles de derecho, estas verdades no son siempre conocidas de hecho, siendo necesario que lo sean por todos para que todos puedan salvarse. Tal es, por ejemplo, la existencia de Dios, que el metafísico demuestra, pero cuya demostración, por razones que se verán más adelante, no es fácilmente inteligible para todos. Estos conocimientos naturales, incluídos en el cuerpo de la revelación, pertenecen al orden de lo que Santo Tomás de Aquino llama lo *revelabile.* Este "revelable" es por lo tanto un elemento filosófico introducido, por decirlo así, en la órbita de la teología, porque su conocimiento, como el de lo revelado, es necesario para la salvación. A diferencia de lo "revelado", lo "revelable" no figura en la teología por pleno derecho ni en virtud de su propia esencia, sino como incluído en la revelación, que se lo incorpora con miras a su propio fin.

Síguese de aquí, que la noción dominante, que en fin de cuentas ha de permitir resolver el problema, es la que pone inmediatamente de relieve el principio de la *Suma Teológica:* la noción de la salvación. La noción misma de revelación le está subordinada, ya que sólo designa el instrumento, en verdad necesario, de nuestra salvación. Luego si bien es cierto que la noción de revelación connota particularmente los conocimientos relativos a la salvación que no podríamos de ningún modo alcanzar sin ella, no es menos cierto que también significa, hablando en términos generales, todo conocimiento que pueda ser revelado como necesario o útil a la obra de la salvación. Las discusiones que se han planteado sobre este punto, generalmente han hecho resaltar la distinción teología-filosofía, como si se tratara ante todo de separarlas, mientras que Santo Tomás subraya más bien la noción concreta de revelación, que, por incluir todo conocimiento salvador en general, puede aplicarse tanto a los conocimientos naturales como a los sobrenaturales. No siendo la teología o ciencia sagrada sino la explicación de la revelación, permanece fiel a su esencia cuando trata de los unos como de los otros según los métodos que les son propios, con tal que el fin que persigue al hacerlo continúe siendo el de la revelación: poner al hombre en posesión de todos los conocimientos que, al permitirle alcanzar su último fin, le permitan conseguir su salvación. Tal es la verdadera unidad de la ciencia sagrada; aun cuando el teólogo habla de filosofía como filósofo, no cesa ni un instante de trabajar por la salvación de las almas, ni de realizar tarea de teólogo.

La unidad formal de la teología así entendida no es otra que la de la revelación misma, cuya complejidad debe en consecuencia respetar. La noción de revelable, que los teólogos parecen haber ampliado considerablemente desde Santo Tomás, representaba, al menos para él, este papel bien definido: permitir comprender cómo la ciencia sagrada puede absorber una dosis de filosofía, por pequeña que sea, sin corromper su propia esencia ni perder su unidad. Aquí se ve por qué Santo Tomás no se preocupa de la suerte que correrá la filosofía de que el teólogo hará uso. Si esta filosofía perdiera su esencia propia al integrarse en la teología, la unidad de la ciencia sagrada no se encontraría comprometida por ello y no se crearía ningún problema en ese sentido. El problema que Santo Tomás desea resolver es el de la unidad de la ciencia sagrada, al preguntarse cómo esta ciencia puede seguir siendo una tratando sobre materias tan diferentes como Dios y las criaturas, tanto más cuanto estas criaturas son ya objeto de muchas ciencias filosóficas diferentes, como la física y la moral. A lo que responde Santo Tomás que las Santas Escrituras hablan de todas las cosas como comprendidas en una sola ciencia, que llama "la ciencia de los santos". La unidad

de esta ciencia consiste en que, por diversos que sean los temas de que trata, los considera a todos desde el mismo punto de vista, o como dice Santo Tomás, según la misma "razón formal". ¿Por qué objetos tan diversos como una piedra, un animal y un hombre, pueden ser percibidos por una sola y misma facultad, la vista? Porque la vista no retiene de estos objetos diversos sino lo que tienen en común: el color. Del mismo modo, la teología sólo mira a las ciencias filosóficas y naturales en tanto son visibles desde su punto de vista. Este punto de vista es el de la fe en la revelación que salva. Todo lo que puede contribuir a engendrar esta fe tiene su lugar en la teología, pero también, como ya lo notara San Agustín, todo lo que la alimenta, todo lo que la protege, todo lo que la refuerza. La unidad formal de la teología radica en esto: que contempla todo objeto en relación con la revelación. Lo revelable de que habla aquí Santo Tomás, no es otra cosa. Es revelable todo conocimiento natural aprovechado por la ciencia sagrada con miras a su propio fin.

Los comentaristas de Santo Tomás han puesto tanto celo en multiplicar las distinciones formales que poco a poco han alterado la posición tomista y primitiva de la cuestión. Antes de explicar cómo la filosofía natural puede entrar en la teología como ciencia sin destruirla, se trataba, para Santo Tomás, de explicar cómo la revelación misma había pedido mantenerse una, a pesar de hablar a la vez de Dios, objeto que trasciende a la razón natural, y de los hombres, los animales y las plantas, objetos respectivamente de la antropología, de las ciencias morales, biológicas y físicas. Efectivamente la Sagrada Escritura misma está llena de nociones naturales, de historia verificable y de geografía, que deben ocupar su lugar en ella sin romper la unidad de la revelación. Todo esto pertenece a lo revelable, por ser un conjunto de conocimientos que, no siendo trascendentales a la razón, no *debían* ser necesariamente revelados para ser conocidos, pero que *podían* ser revelados por ser útiles a la obra de la salvación humana: "Y puesto que, como acabamos de decir, la Sagrada Escritura considera ciertos objetos porque han sido divinamente revelados, todo aquello que, hablando en términos generales, es revelable por Dios, comparte la razón formal de esta ciencia; he aquí por qué todo esto tiene cabida en la ciencia sagrada como en una ciencia única" (29).

Si todo aquello que contribuye a hacer nacer, alimentar, defender y fortificar la fe que salva, entra en la teología sin

(29) *Sum. Theol.*, I, I, 3, ad *Resp.* La tesis de San Agustín de que acabamos de tratar es citada en la *Sum. Theol.*, I, I, 2, ad *Sed contra.*

perjudicar su unidad, ¿cómo excluir de ella *a priori* un conocimiento cualquiera? Esto se podría y se debería hacer, si el contenido de la ciencia sagrada se definiera por la noción de *revelatum;* pero no se lo puede hacer si se lo define por la noción de *revelable*, ya que su "revelabilidad" es simplemente la disponibilidad permanente del saber total para los fines del teólogo. Este saber, ordenado totalmente al conocimiento de Dios no es por supuesto una quimera: existe en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y en el que tienen de Él los bienaventurados. Esta ciencia, perfectamente unificada, es la que nuestra teología imita a su manera, ordenando todo conocimiento natural al conocimiento sobrenatural que tenemos de Dios por la revelación. Santo Tomás no sólo ha probado con el ejemplo que toda la filosofía puede, si es menester, tener cabida en esta síntesis, sino que lo ha dicho expresamente: "La ciencia sagrada puede, sin dejar de ser una, considerar bajo una razón única las materias tratadas en las diversas ciencias filosóficas, a saber, en tanto que sean revelables, a fin de que la ciencia sagrada sea así como un reflejo de la ciencia divina, que es la ley única y simple de todo" (30).

Ligada así al conocimiento que Dios tiene de sí mismo (31) y como glorificada por su asunción teológica, la filosofía merece eminentemente el interés del Doctor Cristiano. De ella vamos a ocuparnos ahora, como objeto propio de nuestro estudio. Nadie piensa en sostener que Santo Tomás haya identificado las dos nociones de *revelable* y de *filosofía.* Ni aun se pretende que sea ilegítimo considerar la filosofía de Santo Tomás bajo otro aspecto (32). Pero solicitamos se nos autorice a considerarla, por una vez, bajo el aspecto que el mismo Santo Tomás dice haberla considerado, tal cual aparece desde el punto de vista del Doctor Cristiano. Un hecho no indica hábito. Si la filosofía "revelable" es aquella por la que Santo Tomás tomó tanto interés, la que él mismo renovó porque la consideró precisamente bajo ese aspecto, y la que nos trasmitió

(30) *Sum. Theol.*, I, I, 3, ad 2m.
(31) *Sum.*, *Theol.*, I, I, 2, ad *Resp.*
(32) El mismo Santo Tomás describió el orden seguido por los Antiguos en sus estudios filosóficos: *Sup. lib. de Causis*, lec. I; en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pág. 195. Por ahí se ve también cuán diferente debía parecerle la situación de los cristianos de la de los paganos. Según él, estos últimos no abordaban la metafísica sino hacia el fin de sus vidas: "Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cujus considerationi ultimo tempus suae vitae deputarent". ¿Puede creerse que Santo Tomás no admitiera en sus cursos de teología natural sino a oyentes llegados ya a la vejez? Al morir el Santo, sólo tenía 49 años. Este hubiera sido para él el momento de buscar una prueba de la existencia de Dios.

según el orden teológico seguido por las dos *Sumas*, debe excusársele al historiador que se interese también por ella como por el pensamiento personal de Santo Tomás de Aquino ([33]).

¿Cómo debemos pues entender el objeto de la metafísica, que también se llama "filosofía primera" o "sabiduría"? Si nos atenemos al uso común, el sabio es aquél que sabe ordenar las cosas de modo conveniente y gobernarlas bien. Ordenar y gobernar bien una cosa es disponerla hacia su fin. Por eso vemos que, en la jerarquía de las artes, un arte gobierna a otro y le sirve, en cierto modo, de principio en cuanto su fin inmediato constituye el fin último del arte subordinado. Así la medicina es un arte principal y director con respecto a la farmacia, porque la salud, fin inmediato de la medicina, es al mismo tiempo el fin de todos los remedios que elabora el farmacéutico. Estas artes principales y dominadoras reciben el nombre de arquitectónicas, y los que las ejercen, el nombre de *sabios*. Pero no merecen el nombre de sabios más que en las cosas que saben ordenar a su fin. Su sabiduría, que sólo atañe a fines particulares, no es sino una sabiduría particular. Consideremos al contrario a un sabio que no se proponga considerar tal o cual fin particular, sino el fin del universo; ya no

([33]) Las urgentes invitaciones que se nos hace de reconstruir la doctrina de Santo Tomás siguiendo el orden filosófico que va de las cosas a Dios, en lugar de seguir el orden teológico, que va de Dios hacia las cosas, no tienen en cuenta las dificultades de un trabajo de esta naturaleza. Hay una dificultad de principio, que se traduciría a cada paso en los hechos. Las fórmulas con que se expresa un pensamiento están ligadas al orden seguido por éste. Para exponer a Santo Tomás siguiendo el orden inverso al suyo, sería necesario dislocar continuamente sus textos, y sobre todo dislocar su pensamiento al obligarle a remontar una corriente que él mismo confiesa haber descendido. ¿Y con qué resultado? Para acabar viendo su filosofía bajo un aspecto con el que él mismo no quiso verla, y dejar de verla tal como él quería contemplarla, a la luz de la fe, que no cesó de iluminar su trabajo. No siempre se reflexiona bastante sobre lo que significa escribir una filosofía *ad mentem sancti Thomae*. Santo Tomás definió para nosotros el pensamiento profundo que le animaba, al hacer suyas las palabras ya citadas de San Hilario *(De Trinitate*, I, 37): "En cuanto a mí, tengo conciencia de que el deber más importante de mi vida para con Dios, es que yo hable de Él en todo lo que pienso y en todo lo que digo" *(Cont. Gent.*, I, 2). Seguramente es factible una filosofía con elementos tomados del tomismo y que no hable de Dios en todo su contenido; es posible, siempre que se tenga clara conciencia del alcance de lo que se hace y se midan exactamente sus consecuencias. Y lo que se hace es presentar el pensamiento filosófico de Santo Tomás según el orden exigido por una doctrina en la que todo sería "considerado por la razón natural, sin la luz de la fe" (DESCARTES, *Principes*, prefacio, ed. Adam-Tannery, t. IX, pág. 4, l. 19-21, y págs. 5, l. 13-18); en una palabra, es presentar una *philosophia ad mentem Cartesii*. En cuanto a sus consecuencias, pertenecen al orden de la filosofía dogmática, de la que no vamos a ocuparnos aquí.

podrá ser llamado sabio en tal o cual arte, sino sabio en absoluto. Será el sabio por excelencia. El objeto propio de la sabiduría, o filosofía primera, es pues el fin del universo; y ya que el fin de un objeto se confunde con su principio o su causa, volvemos a encontrar la definición de Aristóteles: la filosofía primera tiene por objeto el estudio de las primeras causas ([34]).

Veamos ahora cuál es la primera causa o el fin último del universo. El fin último de todas las cosas es evidentemente el que se propone su primer autor al hacerlas, o su primer motor al moverlas. Ahora bien, es fácil comprobar que el primer autor y el primer motor del universo es una inteligencia; el fin que se propone al crear y al mover el universo debe ser, pues, el fin o el bien de la inteligencia, es decir, la verdad. Así pues la verdad es el último fin de todo el universo y, dado que el objeto de la filosofía primera es el fin último de todo el universo, resulta que su objeto propio es la verdad ([35]). Pero aquí debemos cuidarnos de una confusión. Ya que se trata, para la filosofía, de alcanzar el fin último y, en consecuencia, la causa primera del universo, la verdad de que hablamos no podría ser una verdad cualquiera; no puede ser sino la verdad que es fuente primera de toda verdad. Ahora bien, la disposición de las cosas en el orden de la verdad es la misma que en el orden de ser *(sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse)*, ya que el ser y la verdad son equivalentes. Una verdad que sea la fuente de toda verdad no puede encontrarse sino en un ser que sea la fuente primera de todo ser. La verdad que constituye el objeto de la filosofía primera será, pues, esta verdad que el Verbo hecho carne vino a manifestar al mundo, según la palabra de Juan: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* ([36]). En una palabra, el verdadero objeto de la metafísica es Dios ([37]).

Esta determinación, afirmada por Santo Tomás al principio de la *Suma contra los Gentiles*, no es en modo alguno contradictoria con aquélla que le lleva, en otra parte, a definir la metafísica como la ciencia del ser, considerado simplemente como ser, y de sus causas primeras ([38]). Si bien la materia in-

([34]) *Cont. Gent.*, I, 1. *Sum. Theol.*, I, 1, 6, ad *Resp.*
([35]) *Cont. Gent.*, I, 1.
([36]) *Joann.*, XVIII, 37.
([37]) *Cont. Gent.*, I, I, y III, 25, ad *Quod est tantum.* Cf. *In II Sent.*, Prólog., ed. P. Mandonnet, t. II, págs. 1-3.
([38]) *In IV Metaphys.*, lecc. I, ed. Cathala, n. 533; Turín, Marietti, pág. 181. Cf. "ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur". *Cont. Gent.*, III, 25, ad *Item, quod est tantum.*

mediata sobre la que recae la investigación del metafísico es el ser en general, ésta no constituye realmente su verdadero fin. Aquello hacia lo que tiende la especulación filosófica es, más allá del ser en general, la causa primera de todo ser: *Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur*. Por eso cuando habla en su propio nombre, Tomás de Aquino deja de lado la consideración del ser como tal y define la metafísica desde el punto de vista de su objeto supremo: el primer principio del ser, que es Dios.

¿De qué medios disponemos para llegar a este objeto? Ante todo, disponemos, y ello es evidente, de nuestra razón. El problema consiste en saber si nuestra razón constituye un instrumento suficiente para alcanzar el término de la investigación metafísica, a saber, la esencia divina. Notemos inmediatamente que la razón natural, librada a sus propias fuerzas, nos permite entender ciertas verdades relativas a Dios y a su naturaleza. Los filósofos pueden establecer, por la vía de la demostración, que Dios existe, que es uno, etc. Pero es también cosa bien clara que ciertos conocimientos relativos a la naturaleza divina exceden infinitamente las fuerzas del entendimiento humano; éste es un punto que interesa establecer a fin de cerrar la boca a los incrédulos que consideran falsas todas las afirmaciones relativas a Dios que nuestra razón no puede establecer. Aquí el sabio cristiano va a sumarse al sabio griego.

Todas las demostraciones que de esta tesis pueden darse se reducen a hacer resaltar la desproporción que existe entre nuestro entendimiento finito y la esencia infinita de Dios. La demostración que nos hace penetrar más profundamente quizá en el pensamiento de Santo Tomás se saca de la naturaleza de los conocimientos humanos. El conocimiento perfecto, según Aristóteles, consiste en deducir las propiedades de un objeto tomando su esencia como principio de la demostración. El modo según el cual la substancia de cada cosa nos es conocida determina, pues, por eso mismo, el modo de los conocimientos que podemos tener relativos a dicha cosa. Ahora bien, Dios es una substancia puramente espiritual; nuestro conocimiento, por el contrario, es el que puede adquirir un ser compuesto de alma y cuerpo. Y tiene necesariamente su origen en lo sensible. La ciencia que tenemos de Dios es, pues, la que, partiendo de datos sensibles, podemos adquirir de un ser puramente inteligible. Así nuestro entendimiento, fundándose en el testimonio de los sentidos, puede inferir que Dios existe. Pero es evidente que la simple inspección de lo sensible, que es efecto de Dios y en consecuencia inferior a él, no puede introducirnos en el conocimiento de la esencia divina (39). Hay, por consiguiente, verdades relativas a Dios que son accesibles a la razón y hay otras que la exceden. Veamos cuál es, en uno y otro caso, el papel particular de la fe.

Notemos, en primer lugar, que hablando abstracta y absolutamente, donde la razón puede comprender, la fe no tiene papel alguno que desempeñar. En otros términos, no es posible saber y creer al mismo tiempo, y según el mismo aspecto, la misma cosa: *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia* (40). El objeto propio de la fe, si hemos de creer a San Agustín, es precisamente aquello que la razón no alcanza; de donde se deduce que todo conocimiento racional que pueda fundarse por raciocinio en los primeros principios, escapa por eso mismo al dominio de la fe. Esta es la verdad de derecho. De hecho, la fe debe substituirse a la ciencia en gran número de nuestras afirmaciones. No solamente, en efecto, es posible que ciertas verdades sean creídas por los ignorantes y sabidas por los sabios (41), sino que sucede a menudo que, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento y de los extravíos de nuestra imaginación, el error se introduce en nuestras investigaciones. Muchos son los que perciben mal cuanto hay de concluyente en una demostración y que, en consecuencia, permanecen inseguros frente a las verdades mejor demostradas. La comprobación del desacuerdo que reina, sobre las mismas cuestiones, entre los hombres reputados como sabios, acaba de desorientarlos. Era, por lo tanto, necesario que la Providencia impusiera como verdades de fe ciertas verdades accesibles a la razón, a fin de que todos participaran fácilmente del conocimiento de Dios, sin temer la duda ni el error (42).

(39) *Cont. Gent.*, I, 3.

(40) *Qu. disp. de Veritate*, qu. XIV, art. 9, ad *Resp.*, y ad 6m.

(41) Más aún, siendo así que toda ciencia humana recibe sus principios de una ciencia superior, acepta sus principios "en razón de su fe" en esta ciencia superior. Así el físico, como tal, se fía del matemático, o, si se quiere, la música cree en la aritmética. La teología misma cree en una ciencia superior, la que poseen Dios y los bienaventurados. Es, en consecuencia, "subalterna" de un saber que trasciende todo saber humano: el saber de Dios. En el orden de los conocimientos naturales, cada ciencia está "subordinada" a aquella de la que recibe sus propios principios, aunque estos principios sean racionalmente conocibles por esta ciencia superior. En fin, entre individuos, la ciencia de uno depende frecuentemente de un acto de confianza en la ciencia de otro, del que se juzga que *sabe* alguna cosa, que no se llega a comprender, pero que se *cree* verdadera: *Sum. Theol.*, I, I, 2, *Resp.-Cont. Gent.*, I, 3, *Adhuc ex intellectuum gradibus*.

(42) *Cont. Gent.*, I, 4. La fuente de Santo Tomás es aquí Maimónides, según resulta de *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, ad *Resp.* Véase sobre este

Si por otra parte consideramos las verdades que exceden a nuestra razón, veremos con no menor evidencia, la conveniencia de proponerlas a la aceptación de nuestra fe. El fin del hombre, en efecto, no es sino Dios; ahora bien, este fin excede manifiestamente los límites de nuestra razón. Por otra parte, es necesario que el hombre posea cierto conocimiento de su fin, para que pueda ordenar con respecto a él sus intenciones y sus acciones. La salvación del hombre exigía pues que la revelación divina le hiciera conocer cierto número de verdades incomprensibles a su razón (43). En otras palabras, puesto que el hombre necesitaba conocimientos referentes al Dios infinito que es su fin, estos conocimientos, que exceden los límites de su razón, no podían ser propuestos más que a la aceptación de su fe. No debemos ver en el creer violencia alguna impuesta a nuestra razón. La fe en lo incomprensible confiere, al contrario, al conocimiento racional su perfección y su culminación. No conocemos realmente a Dios, por ejemplo, sino cuando lo creemos superior a todo lo que el hombre pueda pensar de Él. Desde luego es evidente que el pedirnos que aceptemos verdades incomprensibles referentes a Dios, es un medio eficaz de fijar en nosotros la convicción de su incomprensibilidad (44). Además, la aceptación de la fe reprime en nosotros la presunción, madre del error. Algunos creen poder medir la naturaleza divina con la medida de su razón; al proponerles, en nombre de la autoridad divina, verdades superiores a su entendimiento, se les recuerda el sentimiento exacto de sus límites. Así, la disciplina de la fe tórnase provechosa para la razón.

¿Conviene admitir, con todo, que, además de este acuerdo exterior y de simple conveniencia, pueda establecerse entre la razón y la fe un acuerdo interno tomado desde el punto de vista de la verdad? Dicho de otra manera, ¿podemos afirmar que existe acuerdo entre las verdades que exceden nuestra razón y las que nuestra razón puede aprehender? La respuesta que conviene dar a esta cuestión depende del valor que se atribuya a los motivos de credibilidad que la fe puede invocar. Si admitimos, como debemos, que los milagros, las profecías, y los efectos maravillosos de la religión cristiana prueban suficientemente la verdad de la religión revelada (45), habremos de admitir que la fe y la razón no pueden contradecirse. Solamente lo falso puede ser contrario a la verdad. Entre una fe verdadera y conocimientos verdaderos, el acuerdo se realiza por sí mismo y como por definición. Pero puede darse una demostración puramente filosófica de este acuerdo. Cuando un maestro instruye a su discípulo, forzosamente debe la ciencia del maestro contener aquello que introduce en el alma de su discípulo. Ahora bien, el conocimiento natural que tenemos de los principios nos viene de Dios, ya que Dios es el autor de nuestra naturaleza. Estos principios están, pues, también contenidos en la sabiduría de Dios. De donde se deduce que todo lo que es contrario a dichos principios es contrario a la sabiduría divina y no puede, en consecuencia, provenir de Dios. Entre una razón que viene de Dios y una revelación que viene del mismo, el acuerdo debe establecerse necesariamente (46). Digamos, pues, que la fe enseña verdades que parecen contrarias a la razón; no digamos que enseña proposiciones contrarias a la razón. El rústico considera como contrario a la razón que el sol sea más grande que la tierra, pero esta proposición parece razonable al sabio (47). Creamos asimismo que las incompatibilidades aparentes entre la razón y la fe se concilian en la sabiduría infinita de Dios.

Por lo demás, no se nos reduce a este acto de confianza general en un acuerdo cuya percepción directa nos escapa; muchos hechos observables no pueden recibir una interpretación satisfactoria si no se admite la existencia de una fuente común de nuestros dos órdenes de conocimientos. La fe domina a la razón, no tanto como modo de conocer, ya que es un conocimiento de tipo inferior a causa de su oscuridad, sino en cuanto coloca al pensamiento humano en posesión de un objeto que, librado a sí mismo, sería incapaz de entender. Puede, por lo tanto, resultar de la fe toda una serie de influencias y de acciones cuyas consecuencias, dentro de la razón misma, y sin que por ello cese de ser una razón pura, pueden ser de gran trascendencia. La fe en la revelación no tendrá pues como resultado destruir la racionalidad de nuestro conocimiento, sino de permitir que se desen-

punto el excelente estudio del P. P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, en los *Mélanges Mandonnet*, París, J. Vrin, 1930, t. I, págs. 327-370. Nótese particularmente esta conclusión: las mismas razones conducen ■ los dos teólogos a dos conclusiones diferentes. Maimónides prueba que no es necesario entregar al vulgo las verdades metafísicas que no puede comprender; Santo Tomás argumenta por lo contrario: el vulgo tiene derecho a conocer las verdades metafísicas necesarias para su salvación; ahora bien, no está en condiciones de comprenderlas; por tanto deben serle procuradas por la revelación: pág. 348. Cf. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verstandnis Maïmunis und seiner Vorläufer*, Berlín, Shocken, 1935, págs. 87-122.

(43) *Sum. Theol.*, I, I, L, ad *Resp. De Virtutibus*, art. X, ad *Resp.*

(44) *Cont. Gent.*, I, 5.

(45) *Cont. Gent.*, I, 6. *De verit.*, qu. XIV, art 10, ad. 11.

(46) *Cont. Gent.*, I, 7.

(47) *De verit.*, qu. XIV, art. 10, ad 7.

vuelva más completamente; del mismo modo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, fecunda y perfecciona, así la fe, por la influencia que ejerce desde lo alto sobre la razón como tal, permite el desenvolvimiento de una actividad racional más fecunda y verdadera ([48]).

Esta influencia trascendental de la fe sobre la razón es un hecho esencial, que es necesario interpretar bien si se quiere mantener su carácter propio a la filosofía tomista. Muchas críticas dirigidas contra ella se fundan precisamente en la mezcla de fe y razón que se pretende descubrir en ella; y es igualmente inexacto sostener que Santo Tomás haya aislado con un muro infranqueable, o que por el contrario haya confundido ambos dominios. Más adelante habremos de averiguar si los ha confundido; desde ahora resulta evidente que no los ha aislado y que ha sabido mantenerlos en contacto de una manera tal que no le obligará ulteriormente a confundirlos ([49]). Esto es lo que permite comprender la admirable unidad de la obra filosófica y de la obra teológica de Santo Tomás. Es imposible suponer que semejante pensamiento no sea plenamente consciente de su objetivo; aun en los comentarios sobre Aristóteles sabe siempre adonde va, y en ellos también va a la doctrina de la fe, si no allí donde explica, al menos donde completa y rectifica. Y sin embargo puede decirse que Santo Tomás trabaja con la plena y segura conciencia de no apelar jamás a argumentos que no sean estrictamente racionales, pues que si la fe anima su razón, esta razón que su fe levanta y fecunda, no deja de cumplir por ello operaciones puramente racionales y de afirmar conclusiones fundadas en la sola evidencia de los primeros principios comunes a todos los espíritus humanos. El temor de ciertos discípulos de Santo Tomás de dejar creer en una posible contaminación de su razón por su fe, no tiene nada de tomista ([50]); negar que conoce y desea esta influencia bienhechora es condenarse a presentar como puramente accidental el acuerdo de hecho a que tiende su reconstrucción de la filosofía y de la teología y es manifestar una inquietud que Santo Tomás mismo no hubiera comprendido. El Aquinatense está demasiado seguro de su pensamiento para temer cosa semejante. Reconoce que su razón progresa bajo la acción bienhechora de la fe; pero comprueba que al pasar por el camino de la revelación la razón penetra más profundamente y, por decirlo así, reconoce verdades que sin ella hubiera ignorado. El viajero al que un guía ha conducido a la cima, no por eso deja de ver el espectáculo que allí se descubre, ni la vista que percibe es menos verdadera, por haberse servido de una ayuda exterior para llegar hasta allí. No es posible leer mucho tiempo a Santo Tomás sin convencerse de que el vasto sistema del mundo que su doctrina nos presenta ha sido construído en su pensamiento a medida que se construía en ese mismo pensamiento la doctrina de la fe; cuando afirma a los demás que la fe es un guía saludable para la razón, el recuerdo del provecho racional que la fe le ha hecho lograr está aún vivo en él.

([48]) *De verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 8m, y art. 10, ad 9m.

([49]) Sobre este carácter general del pensamiento tomista, véase el libro fundamental de J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Desclée, de Browuer, París, 1932. Trad. esp., Buenos Aires, 1947.

([50]) Este temor ha conducido a ciertos tomistas hasta negar que la existencia de Dios pueda ser materia de fe; ahora bien, Santo Tomás afirma expresamente lo contrario. Aun la existencia de Dios, verdad eminentemente demostrable en metafísica, puede y debe ser aceptada por un acto de fe, si no se comprenden sus demostraciones. Véase *Sum. Theol.*, I, 2, 2, ad 1m.

No es de extrañar, por lo tanto, que en lo que toca, primero, a la teología, haya lugar en ella para la especulación filosófica, aun cuando se trate de verdades reveladas que exceden los límites de nuestra razón. Sin duda, y esto es evidente, nuestra razón no puede pretender demostrarlas ni aun comprenderlas; pero, animada por la certeza superior de que hay en ellas una verdad oculta, puede hacernos entrever algo mediante la ayuda de comparaciones bien fundadas. Los objetos sensibles que constituyen el punto de partida de todos nuestros conocimientos, han conservado algunos vestigios de la naturaleza divina que los ha creado, ya que el efecto se asemeja siempre a la causa. La razón puede, por lo tanto, encaminarnos hacia la inteligencia de la verdad perfecta que Dios nos descubrirá en la patria ([51]). Y esta comprobación precisa el papel que corresponde a la razón cuando trata de aclarar las verdades de la fe. Nada más imprudente que intentar su demostración. Tratar de demostrar lo indemostrable, es confirmar al incrédulo en su incredulidad. La desproporción aparece tan evidente entre las tesis que se cree establecer y las falsas pruebas que se aportan, que en vez de servir a la fe con tales argumentaciones córrese el riesgo de hacerla aparecer ridícula ([52]). Pero es posible explicar, interpretar, acercar a nosotros aquello que no sabríamos probar; podemos conducir como por la mano a nuestros adversarios a la presencia de estas verdades inaccesibles y mostrarles en qué razones probables y en qué autoridades indudables encuentran aquí abajo su fundamento.

([51]) *Cont. Gent.*, I, 7. *De verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 2m.

([52]) Ver las aplicaciones de este principio en la *Summa Theologica*, I, 46, 2, *Resp.*, y *Contra Gentiles*, I, 8, y II, 38.

Pero es preciso seguir adelante, y, juntando el beneficio de las tesis que hemos expuesto hasta aquí, afirmar que hay lugar para la argumentación demostrativa, aun en las materias de las verdades inaccesibles a la razón, y también para una intervención teológica en las materias aparentemente reservadas a la pura razón. Hemos visto en efecto que la revelación y la razón no pueden contradecirse; si pues es cierto que la razón no puede demostrar la verdad revelada, no es menos cierto que toda demostración, que se diga racional y pretenda establecer la falsedad de la fe, se apoya sobre un sofisma. Cualquiera que pueda ser la sutileza de los argumentos invocados, es necesario mantenerse firme en el principio de que ya que la verdad no puede estar dividida contra sí misma, la razón no puede tener razón contra la fe (53). Siempre es posible, por lo tanto, en una tesis filosófica buscar algún sofisma que contradiga a la enseñanza de la revelación, ya que de antemano, existe la certidumbre de poder encontrar alguno. Los textos revelados nunca son demostraciones filosóficas de la falsedad de una doctrina, pero son el signo para el creyente de que el filósofo que la sostiene se equivoca, y a la filosofía solamente le corresponde demostrarlo.

Con mayor razón echa mano la fe de los recursos de la especulación filosófica cuando se trata de verdades reveladas racionalmente demostrables. Este cuerpo de doctrinas filosóficas verdaderas que el pensamiento humano difícilmente poseería intacto y completo con los solos recursos de la razón, puede construirlo fácilmente, aunque por un método puramente racional, si le ha sido ya presentado por la fe. Así como un niño comprende, al enseñárselo un maestro, lo que solo no habría podido descubrir, el intelecto humano acepta sin dificultad una doctrina cuya verdad le garantiza una autoridad más que humana. De ahí la incomparable firmeza de que da muestra frente a los errores de todas clases que la mala fe o la ignorancia pueden engendrar entre sus adversarios; siempre puede oponerles demostraciones concluyentes, capaces de imponerles silencio y de restablecer la verdad.

Agreguemos, en fin, que ni aun el conocimiento puramente científico de las cosas sensibles deja a la teología completamente indiferente. No es que no existan muchos conocimientos acerca de las criaturas con valor propio e independientes de toda teología; la ciencia existe como tal y, mientras no salga de sus límites naturales, queda fuera de cualquier intervención de la fe. La fe, en cambio, no puede dejar de tomarla en consideración. Desde que la teología existe para sí, no puede desinteresarse en manera alguna de la ciencia, en primer lugar porque el conocimiento de las criaturas es útil a la instrucción de la fe; y luego porque, según acabamos de ver, el conocimiento natural puede destruir al menos los errores relativos a Dios (54).

Siendo éstas las relaciones íntimas que existen entre la teología y la filosofía, no por eso dejan de constituir dos dominios distintos, autónomos y formalmente separados. En primer lugar, si bien sus territorios ocupan cierta extensión que les es común, no por eso coinciden. La teología es la ciencia de las verdades necesarias a nuestra salvación; ahora bien, no todas las verdades son necesarias para ella; por eso no había necesidad de que Dios nos revelara, en lo referente a las criaturas, lo que podíamos aprender por nosotros mismos, ya que este conocimiento no era necesariamente necesario para asegurar nuestra salvación. Queda, pues, lugar, fuera de la teología, para una ciencia de las cosas que las considera en sí mismas, para ellas mismas, y que se subdivide en partes diferentes según los diversos géneros de cosas naturales, mientras que la teología las considera a todas bajo la perspectiva de la salvación y refiriéndolas a Dios (55). El filósofo estudia el fuego como tal; el teólogo ve en él una imagen de la elevación divina; la actitud del filósofo cabe, pues, junto a la del creyente *(philosophus, fidelis)* y no hay por qué reprochar a la teología que silencie un gran número de las propiedades de las cosas, tales como la figura del cielo o la naturaleza de su movimiento; ellas pertenecen al campo de la filosofía, que es la única encargada de explicárnoslas.

Aun donde el terreno es común a ambas disciplinas, éstas conservan caracteres específicos que aseguran su diferenciación. En efecto, difieren ante todo y sobre todo por los principios de la demostración, que es lo que impide definitivamente que puedan confundirse. El filósofo saca sus argumentos de las esencias; y, en consecuencia, de las causas propias de las cosas; que es lo que haremos constantemente en el curso de nuestra exposición. El teólogo, por el contrario, argumenta a partir de la primera causa de todas las cosas, que es Dios, y

(53) *Cont. Gent.*, I, 1; I, 2 y I, 9. Toda la ayuda que la teología busca en las ciencias humanas, ha sido resumida por Santo Tomás en estas palabras: "A las otras ciencias se les llama siervas de ésta" *(Sum. Theol.*, I, 1, 5, *sed contra)*. O sea que la célebre fórmula: *philosophia ancilla theologiae*, de apariencia moderna en cuanto a su forma literaria (no se la encuentra con estos términos en Santo Tomás), es bien antigua en cuanto a su sentido. Sobre su historia y su significación, puede consultarse con fruto el artículo de Bern. BAUDOUX, O. F. M., *Philosophia "ancilla theologiae"*, en *Antonianum*, t. XII, 1937, págs. 293-326.

(54) *Cont. Gent.*, II, 2, y sobre todo *Sum. Theol.*, I, 5, ad 2m.
(55) *Cont. Gent.*, II, 4.

emplea tres diferentes órdenes de argumentos que, en ningún caso, son considerados como satisfactorios por el filósofo. Tan pronto afirma el teólogo una verdad en nombre del principio de autoridad, porque nos ha sido transmitida y revelada por Dios, como porque la gloria de Dios infinito exige que así sea, es decir en nombre del principio de perfección; o bien, en fin, porque la potencia de Dios es infinita ([56]). No se sigue de ahí que la teología no merezca el nombre de ciencia, pero la filosofía explota un terreno que le pertenece como dominio propio porque usa métodos esencialmente racionales. Así como dos ciencias establecen un mismo hecho partiendo de principios diferentes y llegan a las mismas conclusiones por las vías propias de cada una, así también las demostraciones del filósofo, fundadas en los principios de la razón, difieren *toto genere* de las demostraciones que el teólogo deduce de los principios que la fe le proporciona.

Una segunda diferencia, relacionada por otra parte con la primera, está no ya en los principios de la demostración sino en el orden que sigue. Porque en la doctrina filosófica que considera a las criaturas en sí mismas y en la que se trata de elevarse desde las criaturas a Dios, la consideración de las criaturas es la primera y la consideración de Dios la última. En la doctrina de la fe, por el contrario, que no considera a las criaturas sino en relación a Dios, la consideración que ocupa el primer término es la de Dios y la de las criaturas no viene sino a continuación. Por lo que, además, sigue un orden que, tomado en sí, es más perfecto, ya que imita el conocimiento de Dios, que al conocerse a sí mismo conoce todo lo demás ([57]).

Siendo ésta la situación de derecho, el problema del orden a seguir para exponer la filosofía de Santo Tomás queda planteado en forma más aguda aún. Ya hemos dicho que en ninguna de sus obras se encuentra el cuerpo de sus concepciones filosóficas expuesto por separado y siguiendo el orden de la razón natural. Existe en primer lugar una serie de obras compuestas por Santo Tomás según el método filosófico: son sus comentarios sobre Aristóteles y un corto número de opúsculos; pero cada opúsculo no nos da más que un fragmento de su pensamiento y los comentarios sobre Aristóteles, dedicados a seguir pacientemente los meandros de un texto obscuro, no nos permiten suponer sino imperfectamente lo que hubiera sido una *Suma* de la filosofía tomista organizada por el mismo Santo Tomás, con el genio lúcido que rige

([56]) "Fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita." *Cont. Gent.*, II, 4.
([57]) *Cont. Gent.*, II, 4.

la *Suma Teológica* ([58]). Y hay otra segunda serie, de la que la *Suma Teológica* es el tipo más perfecto, que contiene su filosofía demostrada según los *principios* de la demostración filosófica y presentada según el *orden* de la demostración teológica. Faltaría, pues, reconstruir una filosofía tomista ideal tomando en estos dos grupos de obras lo mejor que contengan y distribuyendo las demostraciones de Santo Tomás según las exigencias de un orden nuevo. Pero ¿quién osará intentar esta síntesis? ¿Quién garantizará que este nuevo orden filosófico de la demostración será el mismo que el genio de Santo Tomás habría sabido elegir y seguir? ¿Quién nos asegurará, sobre todo, que de proceder así, no dejaremos escapar aquello que para Santo Tomás era posiblemente lo más importante de todo: la prueba tangible del beneficio que la filosofía recibe al integrarse, en calidad de revelable, a la teología; la alegría, en fin, de una razón que discurre siguiendo el mismo orden con que las Inteligencias contemplan, gracias al hilo conductor que le ofrece la revelación? La prudencia histórica no es virtud que pueda olvidar quien haga obra de historiador. Pero aquí se trata de algo más importante. El verdadero problema es saber si se puede arrancar, sin destruirla, una filosofía del medio que la ha visto nacer y hacerla vivir fuera de las condiciones sin las cuales no habría existido nunca. Si la filosofía de Santo Tomás se ha constituído como revelable, exponerla según el orden del teólogo es respetar su naturaleza.

Por otra parte, de ningún modo se sigue que la verdad de una filosofía dispuesta según este orden esté subordinada a la de la fe, la cual, desde su punto de partida, se basa en la autoridad de una revelación divina. La filosofía tomista es

([58]) En sentido contrario, véase J. LE ROHELLEC, en la "Revue thomiste", t. XXI, pág. 449. P. MANDONNET, en el "Bulletin thomiste", t. I (1924), págs. 135-136. J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, 1929, págs. X-XI. Estas últimas objeciones muestran claramente donde se halla el malentendido: "Seguir servilmente *(sic)* este orden *(sc.* el de las *Sumas)* no es ciertamente exponer la *filosofía*, tal como Santo Tomás la concibió." De acuerdo, pero es la única manera de exponer *su filosofía*, tal como él mismo la expuso. En cuanto [redacted] decir que "en las *Sumas*, el orden seguido para los desarrollos filosóficos [redacted] exterior [redacted] ellos: *que no se atiene a ellos*", es olvidar que el problema consiste en saber si ellos se atienen o no [redacted] él. En fin, el P. de Tonquédec argumenta como si la filosofía de Santo Tomás debiera ser expuesta de tal manera que un debutante pudiera aprender, en ella, la filosofía. Esto no es más necesario que si se tratara de exponer la filosofía de Descartes, de Spinoza o de Kant. Por cierto que la empresa sería legítima, pero una introducción histórica a la filosofía de Santo Tomás no es un manual de filosofía; ni siquiera es un manual de filosofía tomista; deberíasele, pues, excusar que siga el orden seguido por Santo Tomás de Aquino. En cuanto [redacted] seguirlo "servilmente" quien lea podrá ver que ni lo hemos soñado. La actitud que hemos estimado dictada por la naturaleza misma de nuestro trabajo, no excluye cierta libertad.

un conjunto de verdades rigurosamente demostrables y puede ser justificada, en calidad de filosofía, por medio de la sola razón. Mientras Santo Tomás habla como filósofo, lo único que está en juego son sus demostraciones y no interesa que la tesis que sostiene aparezca en el punto que la fe le asigna, ya que jamás hace intervenir ni nos pide que hagamos intervenir a esta última en las pruebas de lo que él considera como racionalmente demostrado. Queda, pues, entre las aserciones de estas dos disciplinas, y precisamente cuando se refieran al mismo contenido, una distinción formal estricta, que se funda en la heterogeneidad de los principios de la demostración; entre la teología que sitúa sus principios en los artículos de fe y la filosofía que pide solamente a la razón lo que puede hacernos conocer de Dios, hay una diferencia de género: *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur* (59). Y es posible demostrar que esta distinción genérica no ha sido hecha por Santo Tomás como si se tratara de un principio ineficaz que no hubiera de ser tenido en cuenta después de haberlo reconocido. El examen de su doctrina, contemplada en su significación histórica y comparada con la tradición agustiniana de la cual San Buenaventura era el más ilustre representante, muestra de qué profundas revisiones, de qué trasformaciones increíblemente atrevidas no vaciló en hacerse responsable, para satisfacer las exigencias del pensamiento aristotélico, cada vez que las juzgaba idénticas a las exigencias de la razón (60).

En esto precisamente consiste el valor propiamente filosófico del sistema tomista y lo que lo señala como momento decisivo en la historia del pensamiento humano. Con plena conciencia de todas las consecuencias que implicaba tal actitud, Santo Tomás acepta simultáneamente, y cada una con sus exigencias propias, su fe y su razón. Su pensamiento no busca constituir, con la mayor economía posible, una conciliación superficial donde quepan las doctrinas que más fácilmente puedan concordar con las enseñanzas tradicionales de la teología; sino que quiere que la razón desenvuelva su propio contenido con toda libertad y manifieste integralmente el rigor de sus exigencias. La filosofía que enseña no es filosofía por ser cristiana; pero sabe que cuanto más verdadera sea su filosofía, más cristiana será, y cuanto más cristiana, más verdadera, por cuya razón lo vemos igualmente libre con

(59) *Sum. Theol.*, I, 10, ad 2m.
(60) Este punto lo hemos desarrollado en nuestros *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921: *La signification historique du thomisme*, págs. 95-124.

respecto a San Agustín y a Aristóteles. En vez de seguir pasivamente la corriente tradicional del agustinismo, elabora una nueva teoría del conocimiento, desplaza las bases sobre las que reposaban las pruebas de la existencia de Dios, somete a una crítica nueva la noción de la creación y funda o reorganiza completamente el edificio de la moral tradicional. Pero en lugar de seguir pasivamente el aristotelismo de los averroístas, hace en todas partes crujir los cuadros y metamorfosea la doctrina que comenta, dándole un sentido nuevo. Todo el secreto del tomismo reside en este inmenso esfuerzo de honestidad intelectual para reconstruir la filosofía sobre un plano tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma y no como resultado accidental de un simple deseo de conciliación.

Tales nos parecen ser los contactos y la distinción que se establecen entre la razón y la fe en el sistema de Santo Tomás de Aquino. No pueden ni contradecirse, ni ignorarse, ni confundirse; por más que la razón busque justificar la fe, nunca la transformará en razón, ya que en el momento en que la fe fuera capaz de abandonar la autoridad por la prueba, cesaría de creer para saber; y por más que la fe mueva desde fuera o guíe desde dentro a la razón, nunca la razón dejará de ser lo que es, pues en el momento en que renunciara a aportar la prueba demostrativa de lo que sostiene, se negaría a sí misma y se anularía inmediatamente para dejar lugar a la fe. La misma inalienabilidad de las esencias que les son propias, es lo que les permite ayudarse entre sí sin contaminarse; pero no vivimos en un mundo de puras esencias y la complejidad de esa ciencia concreta que es la teología puede incluir a la una y la otra, ordenándolas en la unidad de un mismo y único fin. No por entrar en lo revelable, la filosofía abdica en lo más mínimo su racionalidad esencial, sino que eleva su empleo a la mayor perfección.

Concíbese que, contemplada bajo este aspecto, y como una disciplina capaz de captar, desde aquí abajo, todo lo que la razón natural puede concebir de Dios, el estudio de la sabiduría filosófica le parezca a Santo Tomás una ciencia divina. Ya Aristóteles lo había dicho, pero Santo Tomás lo repite en un sentido completamente nuevo. Transpuesta por él al plano de lo revelable, participa desde este momento de los atributos de la Sabiduría teológica, de la cual nos dice Santo Tomás que es a la vez el más perfecto, sublime y más útil de todos los conocimientos que el hombre pueda adquirir en esta vida. El más perfecto, porque, en la medida en que se consagra al estudio de la sabiduría, el hombre participa ya desde este mundo de la verdadera beatitud. El más sublime,

porque el hombre sabio se aproxima algo al parecido con Dios, ya que Él fundó todas las cosas en sabiduría. El más útil, porque nos conduce al reino eterno. El más consolador, porque, según la palabra de la Escritura *(Sap.*, VIII, 16), su conversación carece de amargura y su compañía de tristeza; no se encuentra en él sino placer y alegría (61).

Sin duda, algunos espíritus, a los que llega sólo o principalmente la certeza lógica, pondrán en duda la excelencia de la investigación metafísica. Preferirán las deducciones ciertas de la física o de las matemáticas, a las investigaciones que no se declaran totalmente impotentes ni aun en presencia de lo incomprensible. Pero una ciencia no se caracteriza sólo por su certeza, sino también por su objeto. A los espíritus atormentados por la sed de lo divino, en vano se les ofrecerán los conocimientos más ciertos sobre la ley de los números o la disposición del universo. Suspirando por un objeto que se oculta a sus miradas, esfuérzanse por levantar una punta del velo, demasiado felices si perciben, aunque sea bajo espesas tinieblas, algún reflejo de la luz eterna que debe iluminarlos algún día. A esos, los más mínimos conocimientos referentes a las realidades más altas, júzganlos más apetecibles que las más completas certezas referentes a objetos de menor importancia (62). Y aquí llegamos al punto en que se concilian la extrema desconfianza con respecto a la razón humana y hasta el menosprecio que Santo Tomás le demuestra a veces, con la afición tan viva que conservará siempre por la discusión dialéctica y por el razonamiento. Es que cuando se trata de llegar a un objeto que su misma esencia nos lo hace inaccesible, nuestra razón se revela impotente y deficiente en todos sus aspectos. Nadie estuvo jamás tan persuadido de esta insuficiencia como Santo Tomás. Y si a pesar de todo aplica incansablemente ese débil instrumento a los objetos más elevados, es porque aun los conocimientos más confusos y aun aquellos que apenas merecen el nombre de conocimientos, dejan de ser despreciables en cuanto tienen por objeto la esencia infinita de Dios. De pobres conjeturas, de comparaciones que no sean totalmente inadecuadas, he ahí de dónde sacamos nuestras más puras y más profundas alegrías. La felicidad soberana del hombre aquí, en la tierra, es anticipar, por confusamente que sea, la visión cara a cara de la inmóvil eternidad.

(61) *Cont. Gent.*, I, 2.

(62) *Sum. Theol.*, I, 1, 5, ad 1m. *Ibid.*, Ia IIae, 66, 5, ad 3m. *Sup. lib. de causis*, lect. I; en los *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pág. 195. Cf. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 5, traducido y comentado por A. BREMOND, S. J., *Le dilemme aristotélicien*, París, G. Beauchesne, 1933, págs. 14-15.

PRIMERA PARTE

DIOS

I. EXISTENCIA Y REALIDAD

Si se considera a la filosofía de Santo Tomás bajo el aspecto de lo revelable, el orden teológico al cual se vincula pónela inmediatamente frente al problema de la existencia de Dios. Este problema supone comprendido de antemano el sentido del término "existencia", es decir, que se haya definido aquello de que se habla al usar los verbos "ser" y "existir". Santo Tomás mismo parece haber sentido la urgencia de este problema, puesto que una de sus primeras obras es un tratado *De ente et essentia*.

Se ha repetido muchas veces que toda la metafísica de Santo Tomás y, en consecuencia, toda su filosofía está dominada por su concepción de lo real y del ser (1). Nada más exacto. Quizás haya que ir más lejos todavía y decir que de esta noción deriva directamente la existencia de una filosofía propia de Santo Tomás. Por no haberse dado cuenta de su originalidad y profundidad, algunos excelentes historiadores han creído poder decir que Santo Tomás se limitaba a repetir a Aristóteles; algunos otros, que ni aun había sabido repetirlo correctamente; y otros, en fin, que no había logrado construir más que un mosaico de fragmentos heteróclitos, tomados de doctrinas inconciliables, sin que ninguna

(1) Sobre la noción de ser como clave de la filosofía de Santo Tomás, véase N. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Suiza), *Société de St. Paul*, 1911: particularmente, *Introductio*, págs. XXVI-XXIX, y cap. I, 1, págs. 7-11. Como introducción general al problema, consúltese Francesco OLGIATI, *L'anima di san Tommaso, saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Milano, Vita e Pensiero, s. d. Como introducción a la vez histórica y filosófica al problema de la constitución metafísica de los seres, nunca será demasiado recomendada la obra de Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, París, J. Vrin, 1931. Sobre el carácter "existencial" de la noción tomista de "ser" y sobre las consecuencias metafísicas que entraña, véase el profundo trabajo de J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, París, P. Téqui, s. d., particularmente las págs. 26-30, y pág. 45, nº 13. Trad. española, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

intuición dominante procediera a unificarlos. Reconozcamos, por lo demás, que aun sus más fieles intérpretes muchas veces han deformado involuntariamente la noción tomista de la existencia, que es difícil de captar y que, por su misma naturaleza, resulta aun más difícil retener.

Los malentendidos que dificultan este problema proceden, en primer término, de la estructura de la razón humana. Es un punto sobre el que hemos de volver más adelante. Proceden también, en cierta medida, de la terminología que crea dificultades embarazosas, particularmente si la lengua empleada es la francesa o la española. La lengua latina de que se valía Santo Tomás, ponía a su disposición dos vocablos diferentes, para distinguir un ser, *ens,* y para distinguir el acto mismo de existir, *esse.* La lengua francesa o española sólo dispone de un solo vocablo en ambos casos: un *être* (ser) y *être* (ser) significa lo que es y el hecho de que lo que es, es o existe. Mas, como a menudo tendremos ocasión de comprobarlo, se trata de dos aspectos de lo real, que el análisis metafísico debe distinguir cuidadosamente. A fin de hacer más clara su distinción fundamental, generalmente es preferible no traducir el *esse* de que habla Santo Tomás por el término "ser" (être), sino traducir *ens* por "ser" (être) y *esse* por "existir" (exister) ([2]).

Partiendo, con Santo Tomás, de los *entia,* o seres, que nos

([2]) Santo Tomás debe haber sentido cierta inquietud por la fuerza expresiva del verbo *esse,* cuando debía tomarlo en su total sentido existencial. Se notará, en efecto, en numerosos textos que vamos a citar, el uso constante de la fórmula *ipsum esse,* para subrayar bien que se trata de la existencia actual y no simplemente del ser. Esta distinción será fuertemente marcada por CAYETANO, *De ente et essentia,* ed. M. H. Laurent, Turín, Marietti, 1934, pág. 68: "Ad probationem dicitur quod cum esse sit duplex, *quidditativum* et *existentiae actualis...*" La razón por la cual Santo Tomás ha retrocedido ante el empleo de *existere,* para designar el acto de existir, parece haber sido doble. En primer lugar, *esse* debe poder designar este acto, tanto más cuanto que es la raíz de que derivan *ens* y *essentia;* y como podrá echarse de ver, Santo Tomás trata de mantener intacta la unidad de este grupo verbal y las filiaciones de sentidos que implica. Por otra parte se verá que *existere* no tenía en esa época el sentido de existencia actual que nosotros le atribuímos. Puede notarse que no siempre es necesario traducir *ens* con tanto rigor, ya que el mismo Santo Tomás ha empleado algunas veces *ens* con la connotación de *esse;* pero casi nunca debe traducirse *esse* como *ens,* y menos aún *ipsum esse,* ya que el empleo de este infinitivo corresponde casi siempre al sentido existencial en el pensamiento de Santo Tomás. La única excepción importante a esta regla de terminología es el caso en que, conservando el lenguaje de Aristóteles donde sobrepasa más decisivamente su pensamiento, Santo Tomás emplea el término *esse* para designar la sustancia. Pero tiene además el cuidado de precisar que, en este caso, el término no designa al *esse* tomado absolutamente, sino solamente por accidente. Véase *Sum. Theol.,* I, 104, 1, y *Cont. Gent.,* II, 21, ad *Adhuc, cum omne quod fit.*

son dados por la experiencia sensible, los designaremos con el término "sustancias". Cada sustancia forma un todo completo, dotado de una estructura que analizaremos y que constituye una unidad ontológica, o si se quiere una unidad de ser, susceptible de ser definida. Cuando la sustancia puede ser concebida como una y definida, toma el nombre de "esencia". La *essentia* no es, pues, sino la sustancia en cuanto es susceptible de definición. Exactamente la esencia es lo que la definición dice que es la sustancia. Por esa razón, siguiendo aquí la terminología de Aristóteles, Santo Tomás introduce un tercer vocablo en su descripción de lo real. Significar lo que es una sustancia, es responder a la pregunta *quid sit;* por eso, en tanto está expresada en la definición, la esencia se llama "quididad" ([3]). Sustancia, esencia, quididad, es decir, la unidad ontológica concreta tomada en sí misma, luego tomada como susceptible de definición y en fin tomada como significada por la definición. Tal es el primer grupo de términos de que vamos a hacer continuo uso. Están demasiado estrechamente relacionados, como para que no se produzcan a menudo deslizamientos de uno a otro; pero es preciso, cada vez que sea necesario, hacerlos volver a su sentido primitivo.

Ya que la esencia es la sustancia en cuanto conocible, debe incluirla en su ser completo, y no solamente tal o cual de los elementos que la componen. Se ha definido a veces la sustancia como un "ser por sí mismo". Sin ser eso inexacto, no es toda la verdad y se ha de completar esta fórmula como es debido, para descubrir el sentido propio de la noción de esencia. En efecto, la sustancia no es concebible y en consecuencia no es definible, a menos que se la piense como una determinada sustancia. Por eso "un ser por sí", que no fuera otra cosa, no podría existir sin una determinación complementaria. Esta determinación la aporta solamente la esencia. Es, pues, necesario definir la sustancia, una esencia, o quididad, que es por sí misma ([4]).

Esto se comprenderá mejor aún examinando el sentido de la fórmula "ser por sí". Tomemos una sustancia cualquiera, un hombre por ejemplo. Se dice que existe por sí, porque

([3]) Cf. CAYETANO, *De ente et essentia,* cap. II, art. 23, pág. 42; art. 24, pág. 43, y art. 28, pág. 46.

([4]) *Sum. Theol.,* I, 3, 5, ad 1m. Hablando con todo rigor, solamente Dios es un *ens per se,* es decir, un ser cuya esencia sea el existir. Por lo tanto Dios no es una sustancia. El término "sustancia" designa siempre a una esencia, o quididad, que existe, pero sin ser la existencia misma. Así la definición de un hombre es ser una sustancia cuya esencia se define: un animal racional. Un hombre es una sustancia por ser esta esencia que acabamos de definir, dotada de existencia actual, y no la existencia pura y simplemente.

constituye una unidad de ser distinta de toda otra y por contener en sí todas las determinaciones requeridas para su existencia. Sin embargo sus diversas determinaciones no existen en él con el mismo título ni de la misma manera. Están primero aquéllas sin las cuales no podríamos darle el nombre de hombre. Tales son las determinaciones que expresan las definiciones. En este caso, esta sustancia es un hombre, porque es un animal dotado de razón. Supongamos esta sustancia concretamente realizada: todas las determinaciones complementarias lo estarán al mismo tiempo, y lo estarán por ella. Por ser un animal, un hombre debe tener cierto color y cierta talla, ocupará necesariamente en el espacio cierto lugar y cierta posición relativa. Llámase *sustancia* al sujeto de estas determinaciones complementarias, que a su vez reciben el nombre de *accidentes*. Sin duda en nuestra experiencia no existan más sustancias sin accidentes que accidentes sin sustancia, pero son los accidentes los que pertenecen a la sustancia y no la sustancia a los accidentes.

Aquí puede producirse una equivocación fatal, capaz de cerrarnos definitivamente la única vía que conduce a la inteligencia del tomismo. Óyese a veces decir que esta filosofía consiste en imaginar la estructura de lo real como análoga a la del lenguaje humano. Constando nuestras frases de un sujeto y de predicados, Santo Tomás habría deducido de ahí que lo real consta de sustancias, de las que se predican los accidentes, y de accidentes que se les atribuyen. Es esto equivocarse completamente sobre su pensamiento, y confundir su lógica con su metafísica. Plantear el problema del ser y definir ese tipo de seres llamado sustancias, es introducirse en el espesor de lo que existe. El lenguaje analítico utilizado para definirlo significa en consecuencia un objeto situado más allá del alcance del lenguaje mismo, y sobre el que el lenguaje trata de modelarse. Hablar de las cosas como de sustancias no es concebirlas como grupos de accidentes ligados por cierta cópula a un sujeto; todo lo contrario: es decir que ellas están como unidades de existencia, en las que todos sus elementos constitutivos *son*, en virtud de un mismo y único acto de existir, que es el de la sustancia. Los accidentes no tienen existencia propia que se agregue a la de la sustancia para completarla. No tienen, pues, otra existencia que la de ella. Para ellos, existir, es simplemente "existir-en-la-sustancia" o, como se dice también, su *esse est inesse* (5). El pleno

(5) "Nam accidentis esse est inesse", *In Metaph.*, lib. V, lect. 9, n. 894, pág. 286. No tiene pues sino existencia relativa y derivada: "esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid", *op. cit.*, lib. VII, lect. 1, n. 1.256; pág. 377. Los accidentes no son seres, sino seres de un ser: "non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus". *Op. cit.*, lib. XII, lect. 1, n. 419, pág. 683.

sentido de la expresión "ser por sí", se revela aquí en toda su profundidad. La sustancia no existe por sí, en el sentido de que no tenga causa de su existencia: Dios, el único que existe sin causa, no es una sustancia; ella existe por sí en el sentido de que lo que es le pertenece en virtud de un acto único de existir, y se explica inmediatamente por este acto, razón suficiente de todo lo que es.

El análisis de lo que constituye el ser mismo de las cosas puede, pues, hacer abstracción del accidente, desprovisto de ser propio, y fijarse sobre la sustancia. Las únicas sustancias de las que tenemos experiencia directa, son las cosas sensibles, cuyas cualidades percibimos. Una notable propiedad de estas sustancias es la de ser distribuibles en clases, cada una de las cuales constituye el objeto de un concepto, a su vez expresable en una definición. Es un hecho innegable, de cualquier manera que se lo interprete, que pensamos por ideas generales, o conceptos. Para que este hecho, que es real, sea posible, es necesario que el dato de nuestra experiencia sensible sea conceptualizable, es decir, que su naturaleza se preste a su conocimiento por conceptos. Designemos, pues, con un término distinto lo que, en lo real, hace posible el conocimiento conceptual. Llamemos a este elemento la *forma* de la sustancia. Diremos, pues, que toda sustancia implica una forma, y que en virtud de esta forma una sustancia puede clasificarse en una especie determinada (6), cuya definición expresa el concepto. Por otra parte, es un hecho de experiencia el que las especies no existen como tales; "hombre" no es una sustancia; las únicas sustancias que conocemos son los individuos. Por lo tanto debe haber en el individuo un elemento diverso de la forma, que será precisamente el que distinga unos de otros, a los representantes de la misma especie. Designemos ahora este nuevo elemento de lo real con un término distinto. Llamémosle *materia* (7). Diremos entonces que toda sustancia es a la vez e indivisamente una unidad de existencia de una forma y de una materia. Preguntarse qué nos autoriza a decir que la sustancia es un *ser*, es preguntarse si lo que hace que ella *sea*, debe buscarse en su materia, o en

(6) *In. Met.*, lib. II, lect. 4, n. 320, pág. 109.

(7) "Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma componitur". TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. II; ed. M. D. ROLAND-GOSSELIN, París, J. Vrin, 1926, pág. 8, l. 13-14. Cf. "Essentia in substantiis compositis significat compositum ex materia et forma." CAYETANO, *De ente et essentia*, cap. II, n. 26, pág. 45.

su forma, o en el compuesto que constituye su unión. Que no sea la materia lo que hace que la sustancia *sea*, se conoce en que la materia no es susceptible de existir sin una forma cualquiera. Siempre será la materia de una sustancia que, por tener una forma, es objeto de concepto y de definición. Y esa es además la razón por qué la materia puede entrar en la composición de la sustancia sin romper su unidad existencial. Tomada precisamente como materia, separada de todo aquello de que forma parte, no tiene existencia: "En efecto, el existir *(esse)* es el acto de aquello de que puede decirse: esto existe; pero de la materia no puede decirse que exista; ésto sólo se dice del todo; no es posible, pues, decir que la materia existe; lo que realmente existe es la sustancia" (8). Careciendo de existencia propia, la materia no puede causar la de la sustancia. No es, pues, en virtud de su materia que de una sustancia cualquiera se dice: es un *ser, es.*

Si ahora consideramos la forma, impónese la misma consecuencia por idéntica razón. Con seguridad que la forma es un elemento de la sustancia más noble que la materia, ya que es la que la determina y le confiere la inteligibilidad. La forma de un individuo humano, Sócrates por ejemplo, es aquello por lo que la materia es la materia de ese cuerpo organizado llamado cuerpo humano. La materia no es más que un potencial determinable por la forma, siendo la forma el acto que hace que la materia sea la de tal o cual sustancia determinada. El papel propio de la forma es, pues, constituir la sustancia *como sustancia.* Como dice Santo Tomás de Aquino, es el *complementum substantiae,* lo que asegura su compleción (9). Concebida así, la forma es *aquello por lo cual* la sustancia es *lo que es.* Todo el mundo ha aceptado la distinción, tradicional entre los lectores de Boecio, entre el *quo est* y el *quod est* (10), distinción cuyo papel es considerable en la doctrina tomista, pero la cual, por su tendencia más profunda, esta doctrina ha procurado superar constantemente.

Es efectivamente de capital importancia comprender bien sobre qué plano plantea Santo Tomás los problemas, cuando los contempla desde el punto de vista de la sustancia. En el orden de lo finito que consideramos ahora, sólo existen las sustancias. Compuesta de materia y de forma, cada una de

(8) *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 54.
(9) *Loc. cit.*, ad *Deinde quia.*
(10) Sobre la historia de esta distinción, véase: M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Le De Ente et Essentia de S. Thomas d'Aquin*, París, J. Vrin, 1926, II, La distinction réelle entre l'essence et l'être, págs. 137-205.

ellas es un "algo que es", un *ens* específicamente determinado. Todo problema relativo al orden de la sustancia se plantea, pues, por derecho propio, en el terreno del ser, sin poder ir más allá. Explicar un ser como sustancia, equivale a decir por qué dicho ser "es lo que es". Esto es de por sí bastante, y más adelante veremos que Santo Tomás se admiraba de que Platón y Aristóteles hubieran alcanzado tal altura. Sin embargo esto no es todo, ya que una vez explicado por qué un ser es lo que es, queda por explicar lo que hace que dicho ser exista. Ya que ni la materia ni la forma pueden existir aisladas, compréndese bien la posibilidad de la existencia de su compuesto, pero no se ve cómo su unión puede engendrar la existencia actual. ¿Cómo la existencia podría surgir de lo que no existe? Forzoso es, pues, llegar a hacer pasar la existencia a primer lugar, como último término que pueda alcanzar el análisis de lo real.

Cuando se la contempla con relación a la existencia, la forma cesa efectivamente de aparecer como la última determinación de lo real. Convengamos en llamar "esencial" a toda ontología, o doctrina del ser, para la cual las nociones de sustancia y de ser equivalgan. Se dirá entonces que, en una "ontología esencial", el elemento que termina al acabamiento de la sustancia es el último elemento de lo real. No puede suceder lo mismo en una "ontología existencial", en la que el ser se define en función de la existencia. Desde este segundo punto de vista, la forma sustancial aparece sólo como un *quo est* secundario, subordinado al *quo est* primario que es el acto mismo de existir. Más allá de la forma, que hace que un ser sea tal ser, de tal especie determinada, es preciso poner el *esse* o acto de existir, que hace que la sustancia así constituída sea un *ens*. Según dice Santo Tomás: "El existir *(ipsum esse)* es como el acto mismo, respecto de la forma misma. Ya que si decimos que en los compuestos de materia y forma, la forma es principio de existencia *(principium essendi)*, es porque completa la sustancia, cuyo acto es el existir *(ipsum esse)*" (11). De manera que la forma no es principio de existencia, sino en cuanto determina el acabamiento de la sustancia, que es lo que existe. A este título, lo es indiscutiblemente. En nuestra experiencia humana la existencia no existe; es siempre la existencia de algo que existe. La forma, principio constitutivo supremo de "lo que existe", es decir de la sustancia, merece pues ser considerada como un principio de la existencia; sin embargo lo es sólo en este nivel, en cuanto la existencia ac-

(11) *Cont. Gent.*, II, 54.

tual es siempre la de una sustancia. Lo que interesa retener ante todo, es que la misma sustancia, o el compuesto, no existe más que en virtud de una determinación ulterior, esta vez verdaderamente suprema, que es su mismo acto de existir. En este sentido, el *esse* es el *quo est* de la forma, que a su vez es el *quo est* de la sustancia; es pues lo que hace que la sustancia sea un *ens*, que posee el acto de existir: "la forma puede sin embargo decirse *quo est*, en cuanto es principio de existencia *(principium essendi)*; pero lo que propiamente es el *quod est*, es la sustancia total, y lo que hace que la sustancia se llame ser *(ens)*, es el existir *(ipsum esse)* (12)". En resumen: en las sustancias concretas que son objeto de la experiencia sensible, escalónanse en profundidad dos composiciones metafísicas: la primera, la de la materia y de la forma, constituye la sustancialidad de la sustancia; la segunda, la de la sustancia con el acto de existir, constituye la sustancia como ser, por hacer de ella un existente.

Esta doctrina, que ocupa un lugar central en el tomismo, merece tratarse con detenimiento para captar su sentido y para medir su alcance. Decir que el existir se comporta como un acto, aun con respecto a la forma —*ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus*— es afirmar la primacía radical de la existencia sobre la esencia. La luz no es lo que es, y aun ni siquiera es sino porque se realiza un acto de iluminar que la produce; la blancura no es lo que es, y no sería en absoluto si no existiera un ser que ejerce el acto de ser blanco; así también la forma de la sustancia no existe ni es tal, sino en virtud del acto existencial que hace de esta sustancia un ser real (13). Así entendido, el acto

(12) No ocurre lo mismo con las puras sustancias intelectuales, que son los ángeles. Por ser Inteligencias, y no almas unidas a cuerpos, son sustancias simples. La composición de acto y de potencia es pues en ellas igualmente simple. Los ángeles son formas que por sí mismas, son sustancias, en las cuales el único *quod est* es el existir: "In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (cf. cap. 50-51), sed in eis, ipsa forma est subsistentia subsistents, forma est *quod est*, ipsum autem esse est actus et *quo est*. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*." *Cont. Gent.*, II, 54.

(13) "Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere*, vel *albedo* ad *album esse*." *Cont. Gent.*, II, 54, pág. 147. Cf. San ANSELMO,

de existir se sitúa en el corazón o, si se quiere, en la raíz misma de lo real. Es, pues, el principio de los principios de la realidad. Absolutamente el primero, está aún antes del Bien, ya que un ser no puede ser bueno mientras no sea un ser, y no es un ser sino en virtud del *ipsum esse*, que permite decir: ésto es (14).

Para comprender este principio en su naturaleza propia, es necesario recordar que, como todo verbo, el verbo *esse* designa una acción, un acto (15), y no un estado. El estado en el que el *esse* coloca a aquello que lo recibe, es el estado de *ens*, es decir un "siendo". Por razones que habremos de explicar, tendemos sin cesar a descender del plano del existir al del ser. Es nuestra inclinación natural, mas el esfuerzo del metafísico debe tender a remontarla. Interesa efectivamente elevar al contrario el *ens* hasta el plano del *esse*, no para confundirlos, sino para recalcar bien que el ser no tiene sentido sino por y en su relación con el acto de existir (16). No es éste el caso de la mayor parte de las otras filosofías; y aun es dado ver a menudo a los intérpretes de Santo Tomás pasar al margen del verdadero sentido de su doctrina y enzarzarse en controversias extrañas a ese sentido, o acribillarlo de objeciones que no se dirigen más que a un fantasma. Es necesario, pues, llegar hasta este punto para entenderlo bien, y una vez llegados, no salir de aquí. No hay nada más allá de lo que hay de más perfecto y más profundo en lo real. Lo más perfecto es el existir *(ipsum esse)* "puesto que se com-

Monologium, cap. V, P. L., t. 158, col. 153 A, donde se encuentra esta comparación casi con los mismos términos, mas con un sentido diametralmente opuesto. Para San Anselmo, la existencia no es más que una propiedad de la esencia. Sobre esta doctrina y sus consecuencias, véase más adelante, cap. II, págs. 75-77.

(14) "Omne ens, inquantum est ens, est bonum." *Sum. Theol.*, I, 5, 3, Resp. "Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur, quod *ipsum esse* comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam." *Sum. Theol.*, I, 3, 4, ad *Resp.* "Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu: unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; *esse* enim est actualitas omnis rei." *Sum. Theol.*, I, 5, 1, ad *Resp.*

(15) "Esse actum quemdam nominat." *Cont. Gent.*, I, 22, ad *Amplius*, pág. 24.

(16) "Nam cum ens dicat proprie esse in actu." *Sum. Theol.*, I, 5, 1, ad 1m. Solamente en este sentido es cierto decir, con los platónicos, que Dios está por encima del *ens;* pero no lo está como *bonum*, o *unum*, sino como *esse:* "Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum...: sed secundum rei veritatem causa prima est supra *ens* inquantum est *ipsum esse* infinitum: *ens* autem dicitur id quod finite participat *esse* et hoc est proportionatum intellectui nostro." *In lib. de causis*, lect. VII; en los *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pág. 230.

porta respecto de todas las cosas como su acto propio. En efecto, nada tiene actualidad, sino en cuanto existe. El existir *(ipsum esse)* es la actualidad de todo lo demás, incluso de las formas. Su relación con las otras cosas no es la del que recibe respecto a lo que es recibido, sino más bien la de lo recibido con respecto a lo que lo recibe. En efecto, cuando se dice de un hombre, o de un caballo, o de cualquier otra cosa: esto existe, se considera el existir *(ipsum esse)* como formal y recibido, y no como una cosa a la que pertenece el existir" ([17]). Visiblemente, Santo Tomás hace aquí tan extremo esfuerzo, que el sentido hace casi estallar las fórmulas, para expresar lo específico del *ipsum esse* y su trascendencia; pero precisamente por ser la cumbre de lo real, también es su corazón: "El existir es algo más íntimo a una cosa cualquiera que aquello que lo determina" ([18]).

Con dificultad podría concebirse una ontología más plena y conscientemente existencial que la de Santo Tomás de Aquino. Por esta razón es tan difícil enseñarla sin traicionarla. Traiciónasela muy a menudo al presentar como ocupándose principalmente de las esencias, a una filosofía que nunca habla de ellas si no es para ubicar las existencias. Sin embargo no es esto lo más grave, ya que mucho más comúnmente se la traiciona convirtiendo en una doctrina del ser abstracto aquello que Santo Tomás concibió como una doctrina del existir. En ninguna parte hace tantos estragos este error como en el punto que nos ocupa. Varios siglos han pasado desde que se hizo la distinción tomista entre esencia y existencia, y jamás doctrina alguna fué más ásperamente discutida, ni menos comprendida. El solo título bajo el cual se ha hecho célebre esta controversia explica el por qué. Hablar de la distinción entre esencia y existencia, es expresarse como si la misma existencia fuera una esencia: la esencia del acto de existir. Y esto es ponerse a tratar como una cosa lo que es un acto, viéndose uno de ese modo casi infaliblemente condenado a representarse la composición de esencia y de existir como si se tratara de una especie de prepa-

([17]) *Sum. Theol.*, I, 4, 1, ad 3m. Cf. "Hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; *esse* enim quod hujusmodi est *(scil.* el acto de existir de que se trata) est alium secundum esentiam ab eo cui additur determinandum." *Qu. disp. de Potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9m. Se notará aquí la energía de la expresión: "El existir en cuestión es *esencialmente otro* que aquello a lo que se agrega para estar determinado."

([18]) In II Sent., dist. 1, q. 1, art. 4, *Solutio:* ed. P. Mandonnet, t. II, pág. 25.

ración química, en la que algún operador muy poderoso, Dios por ejemplo, tomara por una parte una esencia y por otra una existencia y efectuara la síntesis de ambas bajo la acción del rayo creador.

Trátase de una cosa muy distinta y, por lamentable que resulte, de algo por cierto muy difícil de pensar. Si en absoluto se quiere echar mano de la imaginación, lo cual conviene evitar en metafísica, debería más bien simbolizarse el existir por un punto de energía, de intensidad dada, que engendrara un cono de fuerza cuyo vértice fuera el mismo existir y cuya base fuera la esencia. Esto no sería, sin embargo, más que una burda aproximación. La única vía capaz de llevar a la meta es también la más difícil. Penetra de golpe hasta el corazón mismo del acto de existir. Poner semejante acto, sin otra determinación, es ponerlo como puro, ya que no es sino el acto de existir; pero es también ponerlo como absoluto, ya que es todo el acto de existir; y, finalmente, es ponerlo como único, ya que nada que sea puede concebirse como siendo que el acto puro de existir no lo sea. Si se habla de este acto de existir, no se puede plantear problema alguno de esencia, y de existencia. Es lo que, más adelante, llamaremos Dios. Los existentes de que aquí se trata son de otra clase. Son, como lo hemos dicho ya, las sustancias concretas, objeto de nuestra experiencia sensible. Ninguna de ellas nos es conocida como un puro acto de existir. Distinguimos a cada una de ellas como siendo ya "un árbol existente", o "un animal existente", o "un hombre existente". Esta determinación específica de los actos de existir, que sitúa a cada uno de ellos en una especie determinada, es precisamente lo que llamamos su esencia. Ahora bien, si se trata de tales seres, los únicos de que tenemos conocimiento empírico, el problema de su existencia se impone al pensamiento. Que el acto puro de existir exista o no, todavía lo ignoramos a esta altura de nuestra investigación; pero está claro, por lo menos, que si tal ser existe, existe en cierto modo por derecho propio, como ser cuya esencia misma es el existir. Es todo lo contrario en un árbol, un animal o un hombre. Su esencia es ser ya un árbol, ya un animal, ya un hombre; en ningún caso su esencia es el existir. El problema de la relación de la esencia con su acto de existir se plantea, pues, de una manera ineluctable respecto de todo ser cuya esencia no sea el existir.

Tal es también el alcance de la distinción de esencia y existencia, que indudablemente sería mejor llamar distinción de esencia y de existir. No puede dudarse que esta distinción sea real; pero se plantea en el orden metafísico del

acto y de la potencia y no en el orden físico de la relación de las partes componentes de un todo material. Esta distinción es real en el más alto grado, ya que expresa el hecho de que un ser cuya esencia no sea el existir no tiene en sí mismo con qué existir. Por experiencia sabemos que tales seres existen, pues son los únicos que conocemos directamente. Existen, pues, pero también sabemos que no existen por derecho propio. Por serles congenital, esta falta de necesidad existencial los acompaña necesariamente en toda su duración; mientras existen, siguen siendo seres cuya existencia no halla ninguna justificación en su propia esencia. La distinción entre esencia y existir es precisamente eso, y por ser profundamente real obliga a plantear el problema de la causa de las existencias finitas, que es el problema de la existencia de Dios.

Cuando se la plantea así en el plano del existir, esta distinción deja de excluir la unidad de la sustancia; por el contrario, exígela por la siguiente razón: la naturaleza conceptual de nuestro conocimiento nos invita naturalmente a concebir el existir como un valor indeterminado al cual la esencia se agregaría, de afuera, para determinarlo. La dificultad con que tropieza Santo Tomás para encontrar en nuestro lenguaje conceptual cómo formular tal relación, muestra a las claras que la razón toca aquí a su límite. Es una regla general que, en toda relación de determinante a determinado, lo determinante figure del lado del acto y lo determinado del lado de la potencia. En el caso presente, al contrario, esta regla no podría aplicarse. Cualquier cosa que pueda imaginarse como determinando el existir, por ejemplo la forma o la materia, nunca podría ser la pura nada; por consiguiente será ser, y sólo es ser en virtud de un acto de existir. Así, pues, es imposible que la determinación de un acto de existir le venga de afuera, es decir de otra cosa que no sea él mismo. En efecto, la esencia de un acto finito de existir consiste en *no ser sino* tal o cual *esse* (19), nunca en ser el puro *esse* absoluto y único de que hemos hablado. El acto de existir queda pues especificado por lo que le falta, tanto

(19) Véase la continuación del texto que ha sido citado, pág. 54, nota 17: "Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; *esse* enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc

que en este caso es la potencia la que determina el acto, por lo menos en el sentido de que su propio grado de potencialidad se encuentra inscripto en cada acto finito de existir. El vigor de las fórmulas que emplea Santo Tomás, y que en cierto modo burilan su pensamiento, muestra suficientemente que con el límite del ser se llega a los límites del lenguaje. Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es, y que la incluye como su autodeterminación. Excepto el acto puro de existir, si existe, nada puede existir sino como tal o cual existir. La jerarquía de los actos de existir es, pues, la que funda y rige la de las esencias, cada una de las cuales no expresa más que la intensidad propia de cierto acto de existir.

Otros filósofos habían precedido a Santo Tomás por este camino, y todos le ayudaron a proseguirlo hasta su término, particularmente aquellos para quienes el problema de la existencia se había planteado distintamente. Alfarabi, Algazel, Avicena, entre los árabes, Moisés Ben Maimónides entre los judíos, habían ya notado el lugar realmente excepcional que ocupa la existencia con respecto a la esencia. No nos preguntaremos aquí en qué medida llamaron su atención hacia este punto los problemas planteados por la noción religiosa de creación. Cualquiera que fuera el origen de su doctrina, ésta señalaba bien claramente la diferencia que hay, para una cosa, entre el hecho de que es y el hecho de ser lo que es. En la actualidad a esta diferencia se le llama distinción entre la esencia y la existencia. Lo que más parece haber llamado la atención de estos filósofos es que por mucho que se ahonde en el análisis de la esencia, ésta jamás llega a incluir la existencia. En consecuencia, síguese necesariamente que, allí donde exista la esencia, venga a agregársele desde afuera la existencia, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existir. Nada más natural que esta conclusión. Dichos filósofos partían de la esencia; tratando de descubrir en ella la existencia por el camino del análisis y no encontrándola, concluían que era ajena a la esencia considerada como tal. En efecto, la esencia

modum *hoc esse* ab *illo esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae." *Qu. disp. de Potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9m. Por incluir el existir a todo lo real, incluye necesariamente su propia determinación. Por eso, incluyéndola y todo, distínguese de ella ya que inversamente, la esencia, tomada en sí misma, no incluye al existir. No basta pues decir que la esencia posible es diferente de la existencia actual, ya que es distinta en el mismo existente actual la esencia del existir. Negar que se distinga es afirmar que el acto eminentemente positivo de existir (ya que es, por modesto que sea su grado de ser) es del mismo orden que lo que lo limita; en una palabra, que el acto es de la misma naturaleza que la potencia. Y esto es lo que Santo Tomás no quiere aceptar.

del hombre o la del caballo son para el pensamiento exactamente lo que son, se les atribuya o no la existencia; tal como los cien *thalers* que Kant había de hacer célebres, aquellas esencias de ninguna manera cambian de contenido, ya se las conciba como existiendo o como no existiendo. Sería bien diferente, observa Alfarabi, si la existencia entrara en la comprensión de la esencia: "Si la esencia del hombre implicara su existencia, el concepto de su esencia sería también el de su existencia y bastaría saber qué es el hombre, para saber que el hombre existe, de modo que cada representación entrañaría una afirmación... Pero no sucede así, y dudamos de la existencia de las cosas hasta tener de ella una percepción directa por los sentidos, o mediata por una prueba" (20). Entonces, también se impone la fórmula que define la exterioridad de la existencia con respecto a la esencia: todo aquello que no pertenece a la esencia como tal y, sin embargo, se agrega a ella, es un accidente de dicha esencia. De ahí —concluye Alfarabi— "que la existencia no sea un carácter constitutivo, sino tan sólo un accidente accesorio".

Esta doctrina de la accidentalidad de la existencia es la que, siguiendo a Averroes, Santo Tomás atribuye a Avicena. De hecho el mismo Avicena no parece haberla aceptado en toda su rigidez. La expresión de "accidente" es para él apenas una salida del paso. En modo alguno expresa suficientemente la íntima apropiación de la existencia por la esencia. Sin embargo Avicena también la aceptó (21), y esto era inevitable, ya que si se define la existencia, como lo hace él, en función de la esencia, al no ser la esencia misma, no puede

(20) Este texto ha sido tomado del libro de Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, París, Presses Universitaires, pág. 84. Cf. en el mismo sentido el texto de Maimónides *(Guide des Égarés*, trad. S. Munk. París, 1856, t. I, pág. 230) citado en el mismo libro, págs. 86-87.

(21) Djémil Saliba, *op. cit.*, págs. 82-83 y págs. 85-87. Debe notarse sin embargo, que si es correcto atribuir esta tesis a Avicena (que la existencia es un accidente de la esencia), no la sostuvo él en un sentido tan ingenuo como lo hace suponer el sumario resumen de su doctrina por Averroes. Lo que incontestablemente se encuentra en Avicena, es la tesis de que la esencia de los seres compuestos no incluye su existencia. Además, tanto en él como en Santo Tomás, la distinción entre esencia y existencia expresa la falta radical de necesidad de que están afectadas las sustancias compuestas; el paso de la esencia de un ser posible ■ la existencia actual sólo puede efectuarse mediante una creación. En fin, Avicena percibió claramente que la existencia no era un accidente cualquiera, comparable a los otros nueve, sino que en cierta manera procedía de la esencia, ya que ésta resultaba afectada por él. Lo que, a pesar de todo, separa a Avicena de Santo Tomás, es que no ha superado la noción de una esencia cuya existencia siguiera en virtud de una creación extrínseca, para elevarse ■ la noción tomista de una esencia de la cual la existencia creada sería el corazón más íntimo y la realidad más profunda. El platonismo de la esencia, que Avicena legará

ser sino un accidente. Con su habitual lucidez, Algacel ha resumido esta doctrina en un capítulo sobre los accidentes. Lo que le llama sobre todo la atención es el hecho de que las substancias no sean o existan con la misma razón que los accidentes y que entre las nueve categorías de accidentes no haya dos que existan de la misma manera. La existencia no puede, pues, ser un género común a las diversas categorías de accidentes ni, menos aún, un género común a los accidentes y a la substancia. Esto es lo que Algacel llama la *ambigüedad* de la noción de ser, y que Santo Tomás llamará su *analogía*. De cualquier manera que se lo llame, no puede establecerse este carácter del ser a partir de la esencia sin verse obligado a concebir la existencia como un accidente. Algacel concluye así: *Manifestum est igitur quod ens accidentale est*, es pues evidente que el ser es del orden del accidente (22).

Había en esta doctrina razones para seducir a Santo Tomás, especialmente el agudo sentido de la especificidad del orden existencial que se afirma en ella. Estos filósofos tenían por lo menos el mérito de comprender que el acto de existir no

■ Duns Scoto, impidió a su metafísica que constituyera la ontología francamente existencial hacia la que, sin embargo, tendía. Sobre este punto, véanse los útiles análisis de A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicena)*, París, Desclée, de Brouwer, 1937, particularmente las págs. 120-121 y 136-145. Los textos del mismo Avicena más fácilmente accesibles se encuentran en el *Avicennae Metaphysices compendium*, trad. Nematallah Carame, Roma, Instituto Pontitract. 3, cap. 2, págs. 28-29 (donde lo *uno*, como la *existencia*, son tratados como accidentes de la esencia); y también el curioso texto del tract. IV, cap. 2, art. 1, págs. 37-38, donde está maravillosamente expresado el carácter de indiferencia o de neutralidad de la esencia respecto de la existencia en Avicena, por oposición a la ordenación positiva de la esencia a la existencia, en la doctrina de Santo Tomás. Cf. las oportunas notas de Mlle. A. M. Goichon, *op. cit.*, *págs.* 143-145.

(22) J. T. Muckle, O. S. B., *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation*, St. Michael's College, Toronto, 1933, pág. 26, líneas 10-11. Sobre la distinción entre esencia y existencia *(anitas* y *quiditas)*, véase *op. cit.*, pág. 25, 12-25. He aquí la conclusión del texto: "El existir *(esse)*, es pues un accidente que alcanza a todas las quididades, porque la primera causa es el ser *(ens)*, sin quididad agregada, como lo probaremos. Por tanto el ser no es un género por ninguna de las quididades. Y este mismo accidente *(sc.* existir) conviene ■ los (otros) mueve predicamentos de la misma manera. En efecto, cada uno de ellos tiene en sí su esencia, por la cual es lo que es; pero la accidentalidad les conviene con respecto a los sujetos en que existen, es decir que el nombre de accidentes les conviene con referencia a sus sujetos, y no según lo que son." Traducido del texto latino del *op. cit.*, pág. 26. Algazel extiende inmediatamente del ser al uno este carácter de accidentalidad: *ibid*, pág. 26, líneas 27-30. Sobre el paralelismo de los problemas de la accidentalidad de la existencia y de la accidentalidad de lo uno, véase A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, págs. 39-45.

puede ser concebido como incluído en la esencia, y que en consecuencia debe ser algo que se le agrega. Parecería además que Santo Tomás hubiese seguido de cerca el método de demostración empleado por Alfarabi y Avicena, notándose algo su influencia a través de toda su obra. En la época del *De ente et essentia,* las fórmulas se resienten fuertemente todavía del método aviceniano del análisis de las esencias: "Todo lo que no es del concepto de esencia le viene de afuera y forma un compuesto con ella. En efecto, ninguna esencia puede ser concebida sin lo que forma parte de la esencia; ahora bien, toda esencia o quididad puede ser concebida sin que nada se conciba con respecto a su existencia. Por ejemplo, me es posible concebir *hombre,* o *fénix,* e ignorar no obstante si existen en la naturaleza. Luego es claro que la existencia *(esse),* es otra cosa *(aliud)* que la esencia o quididad" (23).

Mucho de la doctrina de Avicena y del grupo filosófico de que formaba parte pasó, pues, a la de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, apenas la cita sino es para criticarla. Efectivamente aun en ese terreno común existía una radical oposición. Tal como él la comprendía, la doctrina de Avicena llegaba al extremo de no hacer del existir más que un accidente de la esencia, mientras que Santo Tomás hacía de él el corazón y la raíz de la esencia, lo más íntimo y profundo de ella. Esta diferencia debíase además a la que separa a toda ontología esencial de una ontología existencial como la de Santo Tomás de Aquino. Para un filósofo que parta de la esencia y proceda por vía de conceptos, acabará necesariamente por juzgar la existencia como un apéndice extrínseco de la esencia. Si se parte, en cambio, de lo existente concreto que la experiencia sensible nos da, necesariamente debe invertirse la relación. Sin duda, aun entonces, la existencia no aparece como incluída en la esencia, y continúa siendo cierto decir que la esencia no existe de por sí; pero en seguida se echa de ver que la existencia es la que incluye a la esencia de la que sin embargo se distingue, porque el acto de existir y su determinación esencial derivan, el uno del orden del acto, y el otro del orden de la potencia, que son dos órdenes distintos. El fatal contrasentido que acecha al intérprete de esta doctrina, es el de concebir en ella la relación de la esencia a la existencia como la de la esencia respecto a cualquier

(23) *De ente et essentia,* cap. 4; ed. M. D. Roland-Gosselin, pág. 34. La expresión *hoc est adveniens extra,* no significa aquí que el existir se agregue por fuera a la esencia, como lo haría un accidente, sino que le viene de una causa eficiente trascendente a la esencia, por lo tanto exterior a ella, que es Dios. Cf. *op. cit.,* pág. 35, líneas 6-19. El *esse* producido por Dios en la esencia es lo que hay en ella de más íntimo, y que, a pesar de provenir de afuera, la constituye interiormente.

cosa del mismo orden. Porque en tal caso llégase a distinguirlas como dos ingredientes físicos de un mismo compuesto, que sería el concreto existente. En lo que tiene de más profundo, el pensamiento de Santo Tomás contradice absolutamente esta actitud. El existir es distinto de todo lo demás porque es de un orden diferente, siendo aquello sin lo cual el resto no sería. Por eso su distinción de esencia y existencia no debe jamás ser concebida aparte de esta otra tesis, que funda, más bien que la completa, la unión íntima de la esencia y de la existencia en el concreto existente. Este es el sentido de su crítica de Avicena en este punto. *Esse* no deriva de *essentia,* sino *essentia* de *esse.* No se dice de un objeto cualquiera que *es* porque es un *ser,* sino más bien, o al menos debería concebírselo así, que es un *ser* porque *es* (24). Por eso el existir no es un accidente de la esencia: "El existir es lo más íntimo que hay en cada cosa y lo más profundo que tienen todas, ya que es como una forma con respecto a todo lo que hay en la cosa" (25). Ninguna conciliación es posible entre el excentricismo aviceniano de la existencia y el intrinsecismo tomista de la misma. No es posible pasar del uno al otro por evolución, sino por revolución.

Esto es lo que ha hecho creer a muchos intérpretes que Santo Tomás simplemente había tomado el partido de Averroes contra Avicena en lo tocante a este importante punto. Ilusión tanto más excusable cuanto que Santo Tomás, inclinado siempre a formular su pensamiento con el lenguaje de los demás, muy a menudo empleó los textos de Averroes para rebatir la posición de Avicena. En efecto, Averroes criticó repetidamente esta doctrina, que parece haber considerado ingenua y como la expresión técnica de una creencia popular. Según él, la palabra árabe que significa "existir", proviene de una raíz cuyo significado primitivo era "hallado". El vulgo parecería pues haber imaginado que, para una cosa cualquiera, existir consistía más o menos en "hallarse ahí". Hoy diríamos, *Sein* es un *Dasein.* Nada puede extrañar, en consecuencia, que de la existencia se haya he-

(24) "Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen *ens* quod imponitur ab *ipso esse,* significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia." *In. IV, Metaph.,* lect. 2, n. 558, pág. 187. La expresión *quasi constituitur* indica bien que, propiamente hablando, el *esse* no está constituído por los principios de la esencia; no lo está porque el *esse* es siempre el de un *ens,* o sea de una esencia. Sólo como acto de esta esencia está constituído por sus principios.

(25) "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus est, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt." *Sum. Theol,* I, 8, 1, ad 4m.

cho un accidente. Pero ¿cómo concebir este accidente en su relación con los demás? Si se quiere formular esta relación filosóficamente, las dificultades hácense insuperables. De todo, sustancia o accidente, puede decirse que existe. ¿Sería entonces necesario imaginar a la existencia como un accidente suplementario agregado a los otros nueve accidentes, y aún a la categoría de sustancia? Pero eso sería decir que la sustancia, que es el ser por sí, sólo por accidente es un ser por sí (26), lo que es manifiestamente absurdo. Por otra parte el orden del por sí no forma sino uno con el orden de lo necesario, y, a su vez, lo necesario no es tal sino porque es simple. Si la existencia se agregara a la sustancia como un accidente, ésta sería un compuesto, o sea un puro posible; no siendo ya necesaria, ya no sería por sí; no sería ya, pues, sustancia (27). De cualquier manera que se la considere, la doctrina de Avicena conduce a cosas imposibles.

Es fácil ver en qué podía Santo Tomás echar mano de Averroes contra Avicena. Podía hacerlo en cuanto Averroes revelaba el peligro que corre la unidad de la sustancia si la existencia sólo se le concede a título de accidente. Del texto de Averroes se sigue que la existencia debe ser consustancial a la sustancia, y tiene razón en este punto, aunque de manera demasiado fácil. Para Averroes, en efecto, la esencia y la existencia se confunden. Ser por sí y existir, son una sola cosa. Esto es bien visible en la manera como se identifican, en su crítica de Avicena, las dos nociones de sustancia y de necesario. Todo lo contrario sucede en la doctrina de Santo Tomás, para quien, aun la existencia de lo necesario no es necesaria por derecho pleno; sólo lo es a partir del momento en que este necesario existe. Si Averroes tiene razón contra Avicena, Santo Tomás no admite que sea por las razones que da. Al contrario, más bien tendría razón Avicena, al menos mientras no se confunda la existencia con el "ser por sí" de la sustancia. Y no puede confundirse con él, por ser su acto (28).

Para conocer el pensamiento auténtico de Santo Tomás, no hay pues que buscarlo ni en Avicena, ni en Averroes, ni en un eclecticismo que se propusiera resolver sus controver-

(26) *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, trad. alemana por S. Van den Bergh, E. J. Brill, Leiden, 1924, págs. 8-9. Cf. el comentario de Maimónides *(Guide des égarés*, trad. S. Munk, t. I, pág. 231. nota 1), citado por A. Forest, *La structure métaphysique du concret*. págs. 142-143. Sobre la accidentalidad de la existencia según Maimónides, véase L. G. Lévy, *Maïmonide*, 2ª ed., París, Alcan, 1932, p. 133.
(27) Véase el texto de la *Métaphysique* de Averroes, reproducido por A. Forest, *op. cit.*, pág. 143, n. 2.
(28) Los más antiguos textos de Santo Tomás hacen pensar que inme-

sias con un compromiso cualquiera. Dicho pensamiento se destaca, alejado de uno y de otro, con el destello del acto de existir. Elevándose sobre el plano de la ontología esencial que les es común, Santo Tomás anula el conflicto de Averroes y Avicena. Elevándose hasta allí, con una simple mirada ve en qué se distinguen la esencia y la existencia y qué las une en la realidad. Distínguense, porque la raíz del existir no radica en la esencia y el mismo existir domina a la esencia, cuyo acto es. Están sin embargo estrechamente unidas; porque si bien la esencia no contiene al existir, está en cambio contenida en él; tanto que la existencia es en él lo que hay de más íntimo y de más profundo. Avicena y Averroes se contradicen porque se mantienen sobre un mismo plano. Santo Tomás no contradice a ninguno de los dos, sino que los sobrepasa, yendo a la raíz misma del ser, al *actus essendi*, al *ipsum esse*.

Al notar lo difícil que resulta el acceso a este orden existencial, hacíamos observar que sólo se llega a él contrariando la tendencia natural de la razón. Ha llegado el momento de que expliquemos este punto. La respuesta a la pregunta: ¿cómo conocemos el ser?, es simple y numerosos textos de Santo Tomás la apoyan. El ser es un principio primero, y aún el más primero de los principios, por ser el primer objeto que se ofrece al entendimiento (29). Cualquier cosa que concibamos, la captamos como algo que es o que puede ser; y podría decirse de esta noción que por ser absolutamente la primera, acompaña a todas nuestras representaciones. Esto es cierto y la respuesta es buena, siempre que se la entienda como es debido, es decir del *ens*, reservando cuidadosamente los derechos del *esse*. Nunca estará de más repetirlo: el *ens* no es ni puede ser último sino refiriéndose al existir; *ens* significa *habens esse* (30).

diatamente superó el punto de vista de Avicena; pero la terminología que emplea demuestra que se apoyó en él para superarlo. El número y la importancia de las citas de Avicena son notables en el *De Ente et Essentia*, y el *Comentario sobre las Sentencias* lo invoca sobre este punto crucial, en el lib. I, dist. 8, qu. 1, art. 1, Solutio.
(29) Al proponer esta tesis, Santo Tomás la apoya en la autoridad de Avicena, cuya ontología "esencial" encontraba además toda satisfacción: "...primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit..." *In I Metaph.* lect. 2, n. 46, pág. 16. "...est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens...", *op. cit.*, lib. IV, lect. 6, n. 605, pág. 202. "Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens...", *op. cit.*, lib. X, lect. 4, n. 1.998, pág. 571. "Ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt...", *op. cit.*, lib. XI, lect. 5, n. 2.211, pág. 632.
(30) "...hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse". *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2, n. 558, pág. 187. Nótese que en este texto, el *ipso esse*

¿Por qué nuestro entendimiento tiende naturalmente a abandonar el plano del existir para descender al del ser? Porque el entendimiento humano trabaja preferentemente con el concepto, y porque tenemos concepto del ser, pero no del existir. En un texto citado a menudo por su exactitud, Santo Tomás distingue dos operaciones del entendimiento. La primera es la que Aristóteles llamaba intelección de las esencias simples *(intelligentia indivisibilium)*, y que consiste en aprehender la esencia como un indivisible. La segunda es la que consiste en componer o disociar entre sí las esencias para formar las proposiciones. Esta segunda operación, que Santo Tomás llama *compositio*, es la que hoy en día llamamos el "juicio". Estas dos diferentes operaciones refiérense ambas a lo real, aunque no consiguen penetrarlo por igual: la intelección alcanza la esencia, que la definición formula, el juicio alcanza al acto mismo de existir: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius* (31). Cuando se habla del ser, de un *ens* cualquiera, se habla de un *habens esse*. Lo que primero comprende el entendimiento, es pues el ser esencial o de naturaleza, y no el existir.

Desde luego, nada hay más natural. El existir es un acto; es pues necesario un acto para expresarlo. Al estatismo de la esencia corresponde el de la definición, que se presenta inmóvil a la intuición del intelecto; al dinamismo del existir corresponde el del juicio, cuyo movimiento discursivo imita la circulación de una energía existencial, en la que el acto engendra la sustancia asegurándole la unidad. De ahí que el resorte activo del juicio, que es su cópula, sea siempre un verbo y precisamente el verbo *es*. El juicio formula todas

se refiere al *ipsum esse*, o sea al acto de existir. "*Ens* dicitur quasi *esse habens*". *In Metaph.*, lib. XII, lect. 1, n. 2.419, pág. 683. El término *essentia* está igualmente relacionado con el verbo *esse:* "quidditatis vere nomen sumitur ex hoc quod definitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse." *De Ente et Essentia*, cap. I, ed. Roland-Gosselin, pág. 4. Para prevenir toda incertidumbre en el espíritu del lector, precisaremos el sentido de esta última frase. No significa que la *essentia* confiera el *esse* a la substancia, sino que en y por la mediación de la *essentia* la substancia recibe al *esse*. Es posible cerciorarse de esto, comparando lo que aquí dice Santo Tomás de la esencia, con lo que en otra parte dice de la forma: "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unum quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad *esse participatum*. Non enim est *esse* rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam." *De substantiis separatis*, cap. VI, en los *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, pág. 97.

(31) *In I Sent.*, lib. I, dit. 19, q. 5, art. 1, ad 7m, pág. 489. Sobre este punto, cf. las excelentes explicaciones de A. Marc, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, págs. 91-101.

sus relaciones en términos de existencia porque su función propia es significar el existir.

Se hace bien evidente que es realmente así cuando se trata de un juicio de existencia, por ejemplo: *Sócrates es.* Esta proposición expresa claramente, por su misma composición, la composición de la substancia Sócrates y de la existencia, en la realidad. En proposiciones como *Sócrates es un hombre*, o *Sócrates es blanco*, el verbo *es* no desempeña sino el papel de cópula; significa simplemente que es de la esencia de Sócrates el ser hombre, o que el accidente de *blanco* está en la substancia de Sócrates; su valor existencia es, pues, menos directo y, en consecuencia, menos aparente; vamos a ver que no por eso es menos real.

Notemos en primer lugar, que, como observa Santo Tomás, la cópula *es* se refiere siempre al predicado: *semper ponitur ex parte praedicati* (32), y no al sujeto como en el caso de los juicios de existencia. En *Sócrates es*, el verbo indica a Sócrates mismo como existente; en *Sócrates es blanco*, ya no se significa la existencia de Sócrates, sino la existencia de lo *blanco* en Sócrates. Cuando se lo emplea así como cópula, el verbo *es* deja de tomarse en su significación principal y plena, la de la existencia actual, para ser tomado con un significado secundario, que deriva del principal. Lo que primero se presenta al pensamiento, cuando se dice *es*, es el acto mismo de existir, es decir esta actualidad absoluta que es la existencia actual; pero, además de la actualidad del existir, que es su principal significado, este verbo designa secundariamente cualquier actualidad, especialmente la de la forma, ya sea substancial, ya accidental. Ahora bien, formular un juicio, es significar que cierta forma, o sea cierto acto, existe *actualmente* en un sujeto. *Sócrates es hombre*, significa que la forma *hombre* es inherente a Sócrates como acto constitutivo de su substancia. *Sócrates es blanco* significa la determinación actual del sujeto Sócrates por la forma accidental *blanco*. Lo que la cópula designa exactamente es también una composición; no ya, esta vez, la de esencia y existencia, sino la de toda forma con el sujeto que determina; y como esta composición se debe a la actualidad de la forma, empléase naturalmente para designarla al verbo *es*, que significa principalmente la actualidad (33). He aquí por qué

(32) *In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 8; ed. Leonina, t. I, pág. 35.

(33) "Ideo autem dicit *(sc.* Aristóteles) quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti. Significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse*, et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam princi-

este verbo es el único que desempeña el papel de cópula. Por significar, en primer lugar, la actualidad, puede el verbo *es* significar accesoriamente, o, como dice Santo Tomás, "consignificar", la composición de toda forma con el sujeto cuyo acto es. La fórmula en que se expresa esta composición es, precisamente, la proposición o juicio.

Así se comprende por qué solamente el juicio puede llegar hasta la existencia. Para formular una experiencia como la nuestra, cuyos objetos son todos substancias compuestas, es necesario un pensamiento también compuesto. Para expresar la actividad de los principios determinantes de estas substancias, hace falta que el pensamiento junte al acto exterior de la forma el acto interior del verbo. Siendo el acto la raíz misma de lo real, solamente el acto de juzgar puede llegar a lo real en su raíz. Que es lo que hace al emplear el verbo *es* como cópula, para enunciar que tal o cual substancia "existe-con-tal-determinación". Tal vez no exista así sino como posible y solamente en mi pensamiento, o también en la realidad; pero nada sabemos todavía. Mientras la proposición sólo haga uso de este verbo como de una cópula, solamente expresará la comunidad de acto del sujeto y de su determinación. Para que la unidad así formada se presente además como un ser real, es decir que tenga su ser total fuera del pensamiento, es preciso que el acto último de existir la determine. Sólo en este caso el pensamiento emplea el verbo *es* con el significado existencial que es su significado propio, porque así como el existir es el acto de los actos: *actualitas omnium actuum*, el verbo ES significa en primer lugar existir en acto: EST *simpliciter dictum, significat "in actu esse"*.

Esta radical ordenación del juicio a lo real existente ya había sido firmemente subrayada por Aristóteles, pero no era posible que fuera en su doctrina más allá del plano del ser tal como él lo había llegado a comprender. Ahora bien, para Aristóteles es muy cierto que las substancias solas existen, pero también lo es que el existir se reduce a sus ojos al hecho de ser una substancia. Ser es antes que nada para él, ser

paliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcunque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum EST." *Loc. cit.*, n. 22, pág. 28. Cf. J. MARITAIN, *Éléments de philosophie:* París, Téqui, 1938, 8ª ed., t. II, págs. 66-68. Nunca se recomendará bastante la lectura de estas páginas, tan lúcidas y tan plenas, que, desde un punto de vista apenas diferente, conducen a esta conclusión lapidaria: "Así el verbo ser, tanto en una proposición con verbo copulativo como en una proposición con verbo predicativo (por ejemplo: *yo soy)*, siempre significa la existencia", pág. 67.

algo; más particularmente y en todo su sentido, es ser una de aquellas cosas que, gracias a su forma, poseen en sí la razón suficiente de lo que son. Así el ser ante el que se detiene Aristóteles es el de la οὐσία y el del τὸ ὄν, es decir, de "lo-que-una-cosa-es". Traducida al lenguaje de Santo Tomás, esta posición equivale a identificar el ser con el *ens*, es decir, con "lo-que-posee-el-existir", y no con el existir mismo. Como Santo Tomás dice, *ens* no significa principalmente el *esse*, sino el *quod est;* no tanto el existir mismo como aquello que lo posee: *rem habentem esse* (34). Aristóteles tuvo el gran mérito de poner de relieve el papel de acto que desempeña la forma en la constitución de la substancia y, por lo tanto, la actualidad del ser substancial; pero su ontología no salió del plano del ser "entitativo", o ser del *ens*, en busca del acto existencial del *esse*.

Así se comprende la razón del siguiente hecho, señalado por uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, y que deben haber observado, por otra parte, muchos de sus lectores: "en el verbo ἐστι, se confunden para él, extrañamente, el sentido de *existir* y el que corresponde a la cópula", pues "Aristóteles confunde los dos sentidos del verbo *ser*" (35), es decir el ser de la existencia y el de la predicación. Tal vez fuera mejor decir que, más bien que confundirlos, Aristóteles no los distinguió. Para nosotros, que los distinguimos netamente, estos dos sentidos parecen confundirse en los textos; para él, decir que un hombre justo existe, o decir que un hombre es justo, equivalía siempre a decir que existe un hombre con el determinante de ser justo; por consiguiente las dos cosas eran lo mismo. Al manejar por su cuenta la ontología y la lógica de Aristóteles, Santo Tomás las traspuso de su tono original, que era el de la esencia, al suyo propio, que era el de la existencia. De ahí esta primera conclusión, que deberá afectar toda nuestra interpretación del tomismo: la doctrina de Santo Tomás, tomada en lo que aporta de nuevo con respecto a la de Aristóteles, es existencial por pleno derecho.

Esta primera observación reclama otra segunda. Es un hecho de lo más curioso, que, según la manera como se la entienda, la doctrina de Santo Tomás parece o la más com-

(34) *In I Peri Hermeneias,* cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. Leonina, t. I, pág. 28.

(35) O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, París, F. Alcan, 1920; págs. 159-160; remite en una nota (pág. 150, nota 1) a las observaciones análogas de Waitz y de Zeller. Esta impotencia de Aristóteles para separar el ser del acto mismo de existir explica probablemente la existencia de la aporia tan seriamente discernida y analizada por A. BREMOND, S. J., *Le dilemme aristotélicien*, cap. IV, particularmente § 2, págs. 36-40.

pleta o la más vacía de todas. El entusiasmo ferviente de sus partidarios es sólo comparable con el desprecio de que la cubren sus adversarios. Es que si se interpreta la filosofía tomista como una metafísica del *ens,* redúcesela al plano aristotélico del *quod est,* expresión en la que, como el mismo Santo Tomás hace notar, el *quod* designa la cosa, y *est* el existir. Y como lo hemos visto, la significación principal y directa de *ens* no es el exisitr, sino la cosa misma que existe (36). El tomismo se convierte en tal caso en un "cosismo", al que se puede acusar a placer de "*rei*ficar" todos los conceptos que toca y de transformar en un mosaico de entidades aisladas y cerradas en sus propias esencias, el tejido viviente de lo real.

Los mejores intérpretes de Santo Tomás saben bien que él tenía, por lo contrario, un vivo sentimiento de la plenitud y de la continuidad de lo concreto; pero, aquellos que reducen el existir tomista al ser tropiezan con serias dificultades cuando tratan de expresar este sentimiento con ayuda de este concepto. Siendo el primero de todos es también el más universal y más abstracto, y en él la extensión es la más rica y la comprensión la más pobre. Una filosofía que partiera del solo concepto de ser, se vería obligada a deducir lo concreto de lo abstracto, error que, desde Descartes, ha sido continuamente reprochado a Santo Tomás y, por extensión, a la escolástica en general. Para obviar a este reproche, se ha tratado a veces de llenar el vacío ontológico del concepto de ser, y de nutrirlo, o vestirlo, confiriéndole la plenitud de una intuición de la existencialidad. Esto es acercarse más a la verdad, pero sin alcanzarla todavía. Concebido como una intuición intelectual del "ser en cuanto ser", objeto propio de la metafísica, este conocimiento nos permitiría alcanzar a simple vista la inagotable e incomprensible realidad de "el ser real en toda la pureza y la amplitud de su inteligibilidad propia o de su misterio propio". Así entendida, la visión intelectual del ser requeriría, no ciertamente una facultad especial, sino esa luz especial del intelecto que hace al metafísico (37) y que hace posible la *experiencia metafísica* (38).

Si esta experiencia del ser es posible, corresponde a quienes la tengan el decírnoslo, y nos guardaremos bien de negarla. Tal vez requiera un don especial, más próximo a la gracia religiosa que a la luz natural del metafísico. Porque todos los hombres tienen la misma, pero algunos hacen de ella

(36) *In I Peri Hermeneias,* cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. Leonina, t. I, pág. 28.
(37) J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être,* pág. 52.
(38) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir,* pág. 551.

mejor empleo. Ateniéndonos al orden propiamente metafísico, y no al místico, del conocimiento humano, observemos en primer lugar que el concepto de ser ocupa efectivamente un lugar privilegiado y aún único. Este es el concepto propio en el que se traduce inmediatamente lo que constituye el fondo de lo real, el acto de existir. Imposible concebir este último sin incluirlo en un concepto, y cualquiera que sea el acto de existir que hayamos experimentado, ese concepto será siempre el mismo; todo *esse* se traduce para nosotros por un *ens.* Es pues totalmente cierto decir que no es posible pensar el *ens* sin el *esse* (por lo menos si se lo piensa como se debe), y menos todavía el *esse* sin el *ens.* El existir es siempre el de alguna cosa que existe (39). El ser es, pues, el primero en el orden del concepto, y como nuestros juicios están formados por conceptos, es también el primero en el orden del juicio (40). No obstante, el concepto de ser encierra siempre de la misma manera una infinidad de actos de existir todos diferentes. ¿Será acaso necesario imaginar, para llenarlo, una intuición que perciba oscuramente la distinción de estos actos en la unidad de una idea? En ninguna parte habla Santo Tomás de esta intuición que, de haberla juzgado necesaria, hubiera ocupado un lugar prominente en su doctrina. Nada nos permite pensar que haya visto entre este ser que es solo y en primer lugar objeto del entendimiento, y el ser en cuanto ser de la metafísica, otra diferencia que la que distingue el aporte bruto del sentido común y este mismo dato tomado en su elaboración filosófica. Santo Tomás ha hablado siempre de esta elaboración como de un esfuerzo progresivo de abstracción. El término de este esfuerzo es para él esta noción universal de "lo que es", con el acento especial que subraya el "lo que" más bien que el "es". En resumen, el sujeto de la metafísica para él, según lo dijo repetidamente, es el *ens común* (41) tomado en su universalidad y su indeterminación pura. Por supuesto que es necesario hacer un esfuerzo para alcanzarlo, y que tal esfuerzo es difícil; pero es un esfuerzo que se desarrolla enteramente en el orden del concepto y en que los mismos juicios que requiere tienden a definir los conceptos. Todo sucede realmente, como si el ser en cuanto ser de la metafísica tomista fuera la más abstracta de las abstracciones.

(39) Este punto ha sido vigorosamente desarrollado en el excelente trabajo de ANDRÉ MARC, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure,* París, Beauchesne, 1933; véase particularmente págs. 88-89. Es un libro que conviene leer entero.
(40) Cf. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* París, J. Vrin, 1939, págs. 215-216.
(41) *In Metaph.,* Proem., pág. 2 y lib. IV, lect. 5, n. 593, pág. 199.

No puede dudarse que así sea; pero la metafísica de Santo Tomás contiene algo bien diferente. Cuando se la reduce al orden del concepto, conviértesela en una ciencia del ser y de la cosa, que es la expresión abstracta de lo que hay de conceptualizable en lo real. El tomismo, así concebido, ha sido objeto de muchas síntesis, de las cuales una por lo menos es una obra maestra ([42]), pero su tomismo no es el tomismo de Santo Tomás, cuya característica es que todo concepto de cosa connota un acto de existir. Esa tal síntesis no "significa" una metafísica del ser en cuanto ser "consignifica" la existencia, a menos que realice la segunda operación del entendimiento y ponga en juego todos los recursos del juicio. El sentimiento, tan justo en sí, de que el concepto universal de ser es todo lo contrario de una noción vacua, halla aquí su justificación. Su riqueza está constituída por todos los juicios de existencia que resume y connota, y más aún por su referencia permanente a la realidad infinitamente rica del acto puro de existir. Por eso la metafísica de Santo Tomás persigue, a través de la esencia del ser en cuanto ser, ese supremo existente que es Dios.

En una filosofía en que el existir es inconcebible de otra manera que en y por una esencia, pero en la que toda esencia señala un acto de existir, las riquezas concretas son prácticamente inagotables. Pero la razón no gusta de lo inconcebible; y, por serlo así la existencia, la filosofía hace todo lo posible para evitarla ([43]). Es inevitable que esta tendencia natural de la razón afecte a nuestra interpretación del tomismo. Aun el que más fuertemente la denuncia, sabe bien que caerá en ella. Es aun necesario saber que esta tentación nos incita a la falta. Mantenido sobre el plano de los conceptos, el tomismo dedicará todas sus fuerzas a volver a comenzar indefinidamente el inventario de aquellos de quienes ha heredado. Llevado al plano del juicio, el tomismo volverá a ponerse en contacto con el corazón mismo de la realidad que interpreta. Se volverá fecundo, y podrá crear de nuevo. Si la historia tiene algo que enseñarnos sobre este punto, es precisamente porque nos permite asistir a esta floración de verdades nuevas que ha constituído la expansión del tomismo, y cuyo primer fruto fué la completa renovación del problema de la existencia de Dios.

([42]) Alb. Lepidi, O. P., *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum*, Placentiae, J. Tedeschi, 1881. Es la exposición perfecta de una ontología tomista íntegramente "esencializada".

([43]) Esta es la tesis que hemos intentado hacer resaltar en *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, Nueva York, 1937.

II. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Puede decirse con razón, afirma Santo Tomás, que quien desee instruirse debe comenzar por creer a su maestro; jamás podría ese tal alcanzar la ciencia perfecta si no supusiera verdaderas las doctrinas que se le proponen en su iniciación y cuya justificación no puede descubrir todavía ([1]). Esta aserción tiene particular fundamento en lo que concierne a la doctrina tomista del conocimiento. La hemos encontrado ya en la lección precedente; vamos a ver que está presupuesta en todas las pruebas de la existencia de Dios; rige también en todas las afirmaciones que podamos hacer sobre su esencia. Sin embargo Tomás de Aquino no vacila en sacar de ella algunas de sus consecuencias más importantes, mucho antes de haber propuesto la menor justificación de la misma.

Siente uno a veces la tentación de llenar lo que parece ser una laguna y de presentar, a título de prolegómeno, una teoría del conocimiento de la cual el resto de la doctrina sería una simple aplicación. Pero si nos colocamos en el punto de vista puramente tomista, tal orden no es ni necesario, ni aun satisfactorio para el espíritu. Considerar necesario poner la teoría del conocimiento al principio del sistema, es hacerle desempeñar un papel que nuestro Doctor jamás le atribuyó. Su filosofía no tiene nada de una filosofía crítica ([2]). Sin duda, el análisis de nuestra facultad de conocer tendrá como resultado limitar su alcance; pero Santo Tomás en modo alguno piensa en negarle la aprehensión del ser en sí; sus únicas reservas se refieren a la naturaleza del ser que nues-

([1]) *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, ad *Resp.*

([2]) Entendemos aquí el término "crítica" en el sentido definido que recibe en la filosofía de Kant. Aun si se restableciera la doctrina de Santo Tomás siguiendo el orden de la filosofía pura, no comenzaría buscando en qué condiciones es posible una física matemática. Sobre el conjunto de este problema véase E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, París, Téqui, s. d., págs. 1-86, y *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, J. Vrin, 1939. En sentido contrario, y aun en sentidos contrarios entre sí, véase L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Lovaina, 1938, y J. Maritain, *Les degrés du savoir*, París, Desclée, de Brouwer, 1932, págs. 137-158.

tra razón puede aprehender inmediatamente y sobre el modo según el cual lo aprehende. En consecuencia, ya que la razón humana es siempre competente en materia del ser, aunque no lo sea igualmente respecto de todo ser, nada nos impide aplicarla de inmediato al ser infinito que es Dios, y exigirle lo que pueda hacernos conocer de tal objeto. Con otras palabras, la cuestión de saber si conviene o no empezar con una teoría del conocimiento, no tiene sino un interés didáctico; desde luego puede ser cómodo exponer primero esta teoría, pero sin ser éste un orden que se imponga.

Hay razones para no adoptar ese orden. Observaremos en primer lugar que si la completa inteligencia de las pruebas de la existencia de Dios presupone una determinación exacta de nuestra facultad de conocer, tal determinación no es completamente posible sin cierto conocimiento anterior de la existencia de Dios y de su esencia. En el pensamiento de Santo Tomás el modo de conocer resulta inmediatamente del modo de ser; por lo tanto, no es posible establecer completamente cuál es el modo de conocimiento del hombre, hasta haberlo situado en el lugar que le corresponde en la jerarquía de los seres pensantes. En consecuencia, en uno y otro caso, es inevitable poner en juego ciertas tesis antes de haberlas demostrado. Siendo esto así, la preferencia de Santo Tomás no puede ser dudosa; el orden a que se ajusta constantemente es un orden sintético. No parte de los principios que, desde el punto de vista del sujeto, condicionan la adquisición de todos los otros conocimientos, sino del Ser que, desde el punto de vista del objeto, condiciona a la vez a todo ser y a todo conocer. La única obligación que se impone Santo Tomás es la de no hacer ningún uso de su razón que pueda aparecer como ilegítimo cuando llegue el momento de analizarlo. Con esta reserva, se concede, y nosotros nos concederemos con él, el beneficio de una teoría aun no justificada. Proceder así no es cometer una petición de principio; es dejar provisoriamente a la razón el cuidado de probar cual es su valor y cuales son las condiciones de su actividad, por la riqueza y coherencia de los resultados que obtenga.

La primera tarea que nos incumbe es la demostración de la existencia de Dios. Es cierto que algunos filósofos consideran esta verdad como evidente en sí misma; debemos pues primeramente examinar sus razones que, si fueran fundadas, nos dispensarían de toda demostración, y aún, ya que no puede demostrarse lo evidente, harían, no solamente superfluas, sino sin objeto y en consecuencia imposibles, todas las demostraciones de la existencia de Dios.

I. — La pretendida evidencia de la existencia de Dios

De entre los que consideran que la existencia de Dios no es objeto de demostración, Santo Tomás comienza por prescindir de los simples fieles que, acostumbrados al nombre de Dios desde la infancia y habituados a rezarle, toman su hábito de creer en él, como una prueba de su existencia (3). No es a ellos a quienes se dirige, sino a los filósofos y teólogos que, por diversas razones, hacen de la existencia de Dios una evidencia inmediata (4). Aunque sean muchos más los que figuran en la *Suma contra los Gentiles,* es posible reducirlos a los tres principales que Santo Tomás examina en la *Suma Teológica* (5). Notemos además que los argumentos que retiene Santo Tomás para su discusión no son presentados según un orden sistemático cualquiera. Ni siquiera el resumen que presenta implica necesariamente que sus autores hayan sostenido expresamente la tesis que él va a criticar. De hecho, todos los teólogos de los que estos argumentos han sido más o menos directamente tomados, han intentado demostrar la existencia de Dios. Tal es, evidentemente, el caso de San Juan Damasceno, por ejemplo, cuyas demostraciones no han dejado de influir en la historia del problema, y que Santo Tomás citará primero, sin embargo, entre los que piensan que la existencia de Dios no es objeto de demostración. Aquí, como en otros casos, Santo Tomás toma de diversos autores temas que le permitirán poner de relieve ciertos puntos importantes. Estos temas pueden no ser sino simples pretextos para variaciones filosóficas, o su elección puede expresar, al contrario, cierta intuición histórica profunda; pero son elegidos, ante todo, por Santo Tomás, como objeto de discusión.

El primero de los tres argumentos que consigna la *Suma Teológica,* es simple. Juan Damasceno dice, al principio de su *De fide orthodoxa,* que "el conocimiento de que Dios exis-

(3) *Cont. Gent.,* I, II, ad *Praedicta autem.*

(4) Para la historia de las pruebas de la existencia de Dios antes de Santo Tomás, consúltese Georg Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik,* Münster, 1907. Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Iahrhunderts,* Münster, 1908, págs. 286-338. A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Iahrhundert, mit besonderer Berucksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm,* Münster i Westf., 1908. R. Arnou, S. J., *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis,* Roma, Pont. Univ. Gregoriana. 1932: una útil recopilación de textos.

(5) *Sum. Theol.,* I, 2, 1, y *Cont. Gen.,* I, 10.

te está naturalmente implantado en todos" (6). No importa que luego Juan Damasceno haya demostrado, en la misma obra, la existencia de Dios por el cambio y por la finalidad; porque si fuera cierto que todo hombre sabe desde su nacimiento que Dios existe, sería seguramente imposible demostrarlo.

El segundo argumento parte del principio de que toda proposición de la que basta comprender los términos para saber que es verdadera, es inmediatamente evidente. Esto es lo que se denomina una proposición "conocida de por sí", es decir cuya verdad se impone por el solo hecho de comprenderse el enunciado. Por ejemplo, que el todo es más grande que las partes. Tal sería también el caso de la proposición: "Dios existe". En efecto, la definición de la palabra Dios es: lo más grande que puede concebirse. Cualquiera que oiga pronunciar esta palabra formará, pues, esta proposición en su mente. Desde ese momento Dios existe en su pensamiento, por lo menos en el sentido de que, al ser considerado como objeto del pensamiento, queda afirmado como existente. Ahora bien, no es posible que Dios no exista sino de ese modo. Efectivamente, lo que existe a la vez en el pensamiento y en la realidad es más grande que lo que existe solamente en el pensamiento. Por lo tanto, si la palabra Dios significa: lo más grande que puede concebirse, Dios existe a la vez en el pensamiento y en la realidad. La existencia de Dios es, pues, conocida de por sí, en virtud de la sola definición de su nombre (7).

El tercer argumento retenido por Santo Tomás es aún más simple y directo: "La existencia de la verdad es conocida de por sí, ya que quien niegue que la verdad existe, concede su existencia. En efecto, si la verdad no es, es cierto que la verdad no es; pero si alguna cosa es cierta, forzosamente la verdad es. Ahora bien. Dios es la verdad misma, según San Juan (14, 6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida:* por lo tanto es evidente de por sí que Dios existe" (8).

De estos tres argumentos en favor de la evidencia de la existencia de Dios, el primero ha sido tomado de un autor que luego lo ha demostrado; el segundo es el resumen de lo que San Anselmo considera la demostración por excelencia; y el tercero dedúcese de textos de San Agustín, quien jamás pensó, por cierto, que la existencia de Dios fuera demasiado evidente para poder ser demostrada. Estos autores no son

(6) JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, caps. 1 y 3; Pat. grecque, t. 94, col. 789 C y 793 C.
(7) *Sum. Theol.*, I, 2, 1, 2ª obj., y *Cont. Gent.*, I, 10.
(8) *Sum. Theol.*, I, 2, 1, 3ª obj., y *Cont. Gent.*, I, 10.

pues responsables de la conclusión que Santo Tomás de Aquino dedujo de los argumentos que tomó de ellos; pero esto no significa que Santo Tomás la dedujera arbitrariamente. La idea de que la existencia de Dios es una evidencia inmediata, representa exactamente la opinión media de todo un grupo de teólogos cuya obra le era familiar, y los argumentos recogidos por Santo Tomás son de aquellos que estos teólogos habían empleado para justificar su opinión. El terreno a que Santo Tomás lleva esta discusión es el del agustininismo vulgar, tan generalizado en el siglo XIII, que es necesario concebir, no tanto como nacido de una elaboración sistemática de los principios de San Agustín, cuanto como un conglomerado de todos los platonismos conocidos entonces, espontáneamente agrupados en torno del platonismo agustiniano.

La obra del siglo XIII que mejor lo representa es sin duda la vasta compilación conocida de la Edad Media con el nombre de *Suma Teológica* de Alejandro de Hales. En ella se encuentran los tres argumentos discutidos por Santo Tomás (9), pudiendo también encontrárselos en el Comentario de San Buenaventura sobre Pedro Lombardo (10). A obras de este género es necesario dirigirse, más bien que a las fuentes primitivas de estas tesis, para comprender la actitud asumida por Santo Tomás a su respecto, ya que representan el estado de la cuestión en esa época. Pero aun este mismo estado de cosas tenía en el pasado de la filosofía causas remotas cuya existencia es por lo menos necesario recordar, si se quiere comprender exactamente el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

II. — Las teologías de la esencia

Es notable que a la pregunta: ¿qué es ser?, Platón responda siempre con la descripción de cierta manera de existir. Para él sólo hay ser donde hay posibilidad de inteligibilidad. Cómo podría decirse de una cosa que es, si no puede decirse lo que es? Pero para que sea algo es necesario que siga siéndolo. Admitir que una cosa cambia es comprobar que lo que esa cosa era ya no lo es, y que va a convertirse en algo que todavía no es. ¿Cómo conocer como siendo aquello que jamás cesa de convertirse en otra cosa? Las tres nociones

(9) ALEXANDRI HALENSIS, *Suma Theologica*, t. I, Quaracchi, 1924. Argumento sacado de Juan Damasceno, *op. cit.*, n. 26, pág. 43 *b;* argumento sacado de San Anselmo, n. 26, pág. 42 *a;* argumento deducido de la verdad, n. 25, pág. 41, III.
(10) San BUENAVENTURA, *Opera theologica selecta*, t. I, *Liber I Sententiarum, Quaracchi*, 1934; dist. 8, art. 1, qu. 2, págs. 118-121.

de ser, de inteligibilidad y de inmutabilidad están pues íntimamente ligadas en la doctrina de Platón. Solamente merece el nombre de ser aquello que, por permanecer siempre lo mismo, es objeto de intelección posible. "¿Qué es aquello que siempre es y nunca nace; y qué es aquello que siempre nace y nunca es?", pregunta Platón en el *Timeo (27 d)*. Este mismo principio permite comprender la respuesta de Platón a la pregunta formulada por el *Sofista;* ¿qué es ser? (11). Lo que se mantiene inmutable a través de los meandros de su dialéctica, es que las expresiones εἶναι, ser; εἶναι τι, εἶναι τι τῶν ὄντων, ser algo, ser uno de los seres, son expresiones equivalentes en el espíritu de Platón. Por eso el término οὐσία es tan difícil de traducir en sus textos. Dúdase sobre si debe traducirse por "esencia" o por "substancia"; pero ninguno de los dos términos puede dar idea de su fuerza y su verdadero alcance: οὐσία es aquello que, por permanecer siempre lo que es, posee realmente el ser (12). Aquí, como en otras partes, el τὸ ὄν platónico se define por oposición al το γιγνόμενον, el ser es lo contrario del devenir (13).

En una doctrina en que el ser se reduce así a la estabilidad de la esencia, ¿cómo determinar lo que es, para distinguirlo de aquello que no es? Este es, responde finalmente el *Sofista,* el asunto del dialéctico (14). Armado de su método, con la vista fija sobre lo inteligible, él sabrá decir de cada esencia "lo que es" y, en consecuencia, "que es", y también "lo que no es" y, en consecuencia, "que no es". En una doctrina de este género la oposición empírica de la *existencia* a la *nada* tiende pues a reducirse a la distinción dialéctica de lo *mismo* y de lo *otro*. Cada vez que el dialéctico define una esencia, afirma simultáneamente que es lo que es y que no es una cosa distinta de lo que es. Desde este punto de vista de la esencia, las nociones de *ser* y de *no ser* eliminan pues toda connotación existencial. Tal como dice el mismo Platón en el *Sofista:* "cuando enunciamos el no-ser, no significa esto según parece, que enunciamos algo contrario al ser, sino solamente algo distinto" (15). El ser y el no-ser tan lejos están de oponerse, en una ontología esencial, como la existencia y la nada en una ontología existencial,

(11) Platón, *Sophiste,* 224 *a;* ed. A. Diès, París, *Les Belles-Lettres,* 1925, pág. 348.

(12) La definición provisoria del ser propuesta más adelante en el *Sophiste* (247 *b):* lo que puede actuar o padecer, se limita a indicar las señales por las que se reconoce la presencia de cualquier cosa, de un τι.

(13) Platón, *Sophiste,* ed. A. Diès, pág. 352, nota 1. Cf. 242 *a,* pág. 365.

(14) Platón, *Sophiste,* 254 *a;* ed. A. Diès, pág. 365.

(15) Platón, *Sophiste,* 257 *b;* ed. A. Diès, pág. 371.

que por lo contrario se llaman y se implican mutuamente. Una esencia sólo puede ser afirmada una sola vez en calidad de ser, ya que no es más que ella misma; pero, por una vez que es, hay un número indefinido de veces que no es, ya que es otra cosa que todas las demás esencias. Si una esencia solamente es una vez de lo mismo y del ser, contra las innumerables veces que es de lo otro y del no-ser, el ser está tan lejos de excluir al no-ser, que no es posible afirmarlo una vez sin afirmarlo una infinidad de veces. Puede uno estar seguro de encontrarse en la tradición del platonismo auténtico, cada vez que las nociones de existencia y de nada son reducidas a las nociones puramente esenciales de lo mismo y de lo otro, *de eodem et diverso*.

Ésta es precisamente la noción del ser de que San Agustín, gracias a Platón, se ha encontrado ser el heredero. Para él, como para Platón, la oposición existencial radical del ser a la nada, se borra ante la distinción entre lo que "verdaderamente es" y lo que "no es verdaderamente". El ser adquiere por consiguiente ese valor variable que siempre tiene en una ontología de las esencias. En su pleno sentido, se lo define como lo absolutamente inmutable, lo mismo y el reposo, por oposición a un no-ser, concebido como lo cambiante, lo otro y el movimiento puro. Entre lo inmutable puro y la duración pura, se escalonan todos los seres de los que no podría decirse que absolutamente no son, ya que participan de cierta esencia estable, ni que "verdaderamente son", porque nacen y mueren. Ahora bien, nacer es pasar del no-ser al ser, como morir es pasar del ser al no-ser, y dondequiera que haya no-ser, falta el ser en la misma proporción (16). Estamos pues claramente colocados en el plano del *vere esse,* en que el ser es un valor variable que se mide por la estabilidad de la esencia. Si Dios debe ser considerado ahí como principio de todo, es porque es en supremo grado, ya que es supremamente inmutable (17); inversamente, todo lo que es inmutable en forma suprema, es en grado supremo y es Dios. Tal es la verdad que no podría cambiar, por que es necesaria y eterna. Simultáneamente se progresa, pues, en el ser y en lo inmutable, y se logra hallar simultáneamente en Dios el grado supremo del uno y del otro. Únicamente Dios es el ser supremo, ya que siendo la totalidad estable del ser no puede cambiar, ni para perder ni para adquirir nada:

(16) "Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse." S. Agustín, *In Joannis Evangelium,* tract. XXXVIII, cap. 8, n. 10; Pat. lat., 35, col. 1680.

(17) "Ecce quod est esse: Principium mutari non potest"; *op. cit.,* n. 11, col. 1682.

illum (sentit homo) summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit (18).

Un Dios así concebido ocupa manifiestamente la cima del ser, pero se halla en ella como supremo en el orden de la οὐσία. Antes de San Agustín, Cicerón y Séneca habían coincidido en considerar a este término griego como equivalente del latino *essentia* (19). Las discusiones que habrían de conducir a la definición del dogma trinitario ya le habían conferido el honor de designar la realidad divina una, común a las tres personas distintas. Se comprende pues que San Agustín haya preferido este término a cualquier otro para designar al ser divino en su realidad más profunda. Un texto notable condensa en pocas líneas lo que San Agustín piensa a este respecto: "Dios es, no obstante, indudablemente sustancia, o, si es que este nombre es más apropiado, esencia. Es lo que los griegos llaman οὐσία. En efecto, *essentia* deriva de lo que es *esse*, como *sapientia* de *sapere* y *scientia* de *scire*. Y quién es pues más que aquél que dijo a Moisés, su servidor: *Yo soy el que es,* y en seguida: *Dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros (Exod.,* III, 14). Las otras cosas llamadas esencias o sustancias, comportan accidentes que causan en ellas cierto cambio, pequeño o grande; en Dios, al contrario, no es posible ningún accidente de este género; por eso hay una sola sustancia o esencia inmutable, que es Dios, al cual pertenece supremamente y con toda verdad el ser mismo *(ipsum esse),* del cual deriva el término esencia. Ya que lo que cambia no conserva el mismo ser y aquello que puede cambiar, aún cuando no cambiara, puede no ser ya lo que era. Luego solamente puede hablarse como de un ser, sin escrúpulo y con toda verdad, de lo que no solamente no cambia, sino que además no puede en absoluto cambiar" (20).

Este Dios *essentia* de San Agustín es el mismo de San Anselmo. Las formas gramaticales de que se vale Anselmo al dirigirse a Dios, hacia el fin del *Proslogion,* bastan para probar que el Dios que tiene presente en su espíritu es el del *Éxodo;* pero puede verse también en el mismo texto, cómo permanece fiel a la ontología de la esencia legada por Platón a sus sucesores: "Así, Señor, tú solo eres *lo que eres,* y tú eres *el que eres*". Se trata aquí manifiestamente

(18) San AGUSTÍN, *Epist.* 118, n. 15; t. 33, col. 439.
(19) Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium,* epist. 59; y San AGUSTÍN, *De civitate Dei,* lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350.
(20) San AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. 5, cap. 2, n. 3; Pat. lat., t. 42, col. 912. Cf. "Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo incommutabilis sit..." *De civitate Dei,* lib. 12, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350.

del *Qui sum* de la Biblia. Ahora bien, si San Anselmo considera exclusivo de Dios el ser "lo que es", es exactamente por la razón que alegara antes que él San Agustín: "aquello en lo que haya algo de mudable, no es del todo lo que es". Lo propio de Dios es, pues, ser siempre el mismo, sin agregado alguno, y en consecuencia de ser pura y simplemente: "Pero tú eres lo que eres, porque todo lo que siempre has sido o que eres de una manera cualquiera, lo eres siempre y por entero. Y tú eres *el que eres,* pura y simplemente, porque no hay en ti ni *haber sido,* ni *deber ser,* sino solamente el *ser presente,* y no puede concebirse que en ningún momento tú hayas podido no existir" (21). Por eso, aunque en ocasiones use términos como *substantia* o *natura* (22), San Anselmo prefiere *essentia* para designar a Dios, tomado como el ser mismo que está fuera y por encima de toda sustancia (23). Porque la *essentia* es al *esse* y al *ens,* como *lux* es a *lucere* y a *lucens.* La *esencia* es pues, para él, *lo que es,* o *lo que existe,* o *lo que subsiste,* y a título de esencia suprema es Dios supremamente existente (24).

En este texto del *Monologium* se ve como San Anselmo estaba mucho más cerca del *Proslogion* de lo que él mismo creía. Todos los argumentos de San Anselmo en favor de la existencia de Dios se enlazan por la noción fundamental del ser-esencia que los engendra. Por ser el Bien proporcional al Ser, o, mejor dicho, por ser la perfección de la esencia la que lo mide, el Ser es proporcional al Bien. De ahí las pruebas llamadas físicas del *Monologium.* Sin embargo no se las clasifica como tales sino por analogía con las pruebas de Santo Tomás. Ajenas al plano de la existencia, limítanse a mostrar que la esencia de cosas más o menos buenas y más o menos grandes presupone la esencia de una bondad suprema, grandeza suprema y ser supremo (25). Esta misma noción sigue siendo la piedra angular del *De Veritate,* que prueba que todo lo que es verdadero, en cualquier sentido, no lo es sino en virtud de una única y suprema verdad (26). En

(21) San ANSELMO, *Proslogion,* cap. XXII; Pat. lat., t. 258, col. 238. "Quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa *(sc.* summa essentia) est". *Monologium,* cap. XVII, col. 166 C.
(22) Por *substantia,* véase *Proslogion,* cap. IV, col. 152 C; XV, 162 B; XXIV, 178. Por *natura, op. cit.,* cap. IV, col. 149 B-C; V, 150 B; XV, 162 B-C; XVIII, 167 B.
(23) *Monologium,* cap. XXVI; Pat. lat., t. 158, col. 179.
(24) *Monologium,* cap. VI, col. 153 A.
(25) San ANSELMO, *Monologium,* cap. I-IV, col. 144-150. Cf. *De Veritate,* cap. I, col. 145 C y cap. IV, col. 148-150.
(26) San ANSELMO, *De Veritate,* cap. XIII; col. 484-486. Cf. cap. VII: "Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt", col. 475 B.

fin, ella es también la que inspira el célebre argumento del *Proslogion*. Ya que Dios es *essentia*, todo el problema se reduce a saber si la *essentia*, cuya propia definición es ser "lo que existe", puede ser concebida como no existente. La respuesta se impone de por sí. Lo que como por definición es el ser, es "lo más grande que pueda concebirse. Entender bien este *lo*, es entender al mismo tiempo que es de tal manera que, ni aun en el pensamiento, puede no ser. El que comprende que Dios es de esta manera, no puede pues pensar que no sea" ([27]). El *est id quod* y el *sic esse* del texto de San Anselmo cumplen aquí una función necesaria, ya que es realmente la modalidad del ser divino la que funda la necesidad de su existencia en una doctrina en que la existencia es función de la esencia. Ni por un instante nos hemos salido del plano de la esencialidad.

Desde San Anselmo hasta Santo Tomás, perpetúase la misma tradición gracias a numerosas obras, la más significativa de las cuales es el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. En efecto, este teólogo se preguntó, cosa rara, qué vinculación de sentido hay entre las dos nociones de *essentia* y de *existentia*. Definiendo el misterio de la Trinidad, Ricardo hacía observar que al distinguir las personas, se hace necesario considerar a cada una de ellas desde dos puntos de vista: qué ser es, y de dónde proviene su ser. Decir qué persona es *(quale quid sit)* es contemplarla en su esencia; decir de dónde proviene su ser, es contemplarla desde el punto de vista de su existencia. Así, en el pensamiento de Ricardo, la existencia no es otra cosa que la esencia referida a su origen. Tan cierto es esto que, como él mismo hace notar, el término *existencia* connota simultáneamente ambas nociones. *Existere*, es *sistere ex*, donde *sistere* designa la esencia y *ex* el origen. Como diría más tarde Alejandro de Hales, *existere est ex alio sistere*, lo que equivale a decir que *nomem existentiae significat essentiam cum ordine originis* ([28]).

Coincidiendo en este punto con Ricardo de San Víctor la *Suma* de Alejandro de Hales inevitablemente se veía llevada a reducir a problemas de esencia todos los problemas de existencia, incluso el de la existencia de Dios ([29]). Encuén-

([27]) San ANSELMO, *Proslogion*, cap. IV, col. 229 B.

([28]) RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. IV, cap. 11 y 12; Pat. lat., t. 196, col. 936-938. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, lib. 1, n. 349; ed. Quaracchi, 1924, t. I, págs. 517-518.

([29]) A partir de este momento, se trata generalmente de textos tomados de los comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Ahora bien, resulta que en las *Sentencias*, el libro I, dist. 8, proporciona una interesante recopilación de textos de Agustín y de Jerónimo, en los que el *Ego Sum* del Éxodo es interpretado en términos de *essentia* y de inmutabi-

trase en ella, en efecto, primero la identificación de la *essentia* con la *οὐσία* de los griegos, justificada por el texto del *De Trinitate* de Agustín, libro V, cap. II, que ya hemos citodo. En seguida, viene la identificación del *ens*, que es Dios, con la *essentia*, ya que si se la toma precisamente en sí, abstracción hecha de toda noción de dependencia, de composición o de mutabilidad, la *essentia* no es más que la propiedad de ser, pura y simplemente. Este término viene a ser así el nombre propio de la *essentialitas* divina, ya que la *essentia* así comprendida designa la *essentialitas*, sin adición ([30]).

Por ahí se explica que lo que llamamos pruebas de la existencia de Dios, aparezca aquí bajo el título general: *de divinae substantiae essentialitate*. No puede, en efecto, tratarse de otra cosa que de probar que la propiedad de ser pertenece por derecho pleno a la sustancia divina, es decir, de probar que, siendo la sustancia divina lo que es, es necesario que sea: *quod necesse est divinam substantiam esse*. La verdadera dificultad, para el autor de la *Suma*, no está en probar que Dios existe, sino más bien en encontrar una fórmula del problema que permita, por lo menos, creer que cabe probarlo. Por esta razón, sin duda, vémosle emplear el término *substantia*, aunque haya repetido, con San Agustín, que *essentia* sería el término correcto. Pero ¿cómo hacer creer que la *essentialitas divinae essentiae* deba probarse? Todo el problema se reduce a buscar si existe una sustancia de la cual sea inseparable el ser; bastará pues establecer que cierta esencia implica el ser para tener una prueba de la existencia de Dios.

En esta doctrina, las pruebas se reducen, naturalmente, a un examen de las esencias. Trátase en efecto de comprobar si una esencia implica o no la necesidad de existir. Las pruebas llamadas "físicas" conservarán pues aquí el sentido puramente esencial que tenían en la doctrina de San Anselmo. El cambio no se presenta como un hecho existencial, sino como el índice puramente esencial de una deficiencia ontológica. Lo que cambia aparece inmediatamente como no-necesario y en consecuencia como un no-ser. Por eso las dos nociones de mudable y de criatura son equivalentes en la *Suma* de Alejandro. Se encontrarán pues en ella argumentos como éste, que en una ontología existencial serían vulgares paralogismos: es constante que la universalidad de

lidad esencial. Ésta es, indudablemente, la fuente próxima de Alejandro, de Buenaventura y de los Buenaventurianos sobre este importante punto.

([30]) "Si vero intelligatur cum praecisione vel privatione ejus quod est *ab alio*, vel ens mutabile, efficitur *(sc.* nomen *essentia)* proprium nomen divinae essentialitatis: essentia enim nominat essentialitatem nullo addito." ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, lib. 1, n. 346, t. I, pág. 514.

las criaturas, ya se la considere finita o infinita, es íntegramente causada; ahora bien, nada es para sí mismo su propia causa; luego el universo tiene necesariamente una causa que, a su vez, no es causada ([31]). Y es que, efectivamente, si el ser es inmutable, la mutabilidad revela cierto grado de no-ser, característico del estado de criatura dondequiera que se lo observe, y que exige la existencia del ser inmutable puro que llamamos Dios.

Es, pues, natural que, en el mismo capítulo, la *Suma* de Alejandro tome de San Anselmo, que a su vez se inspiraba en San Agustín, una prueba de Dios por la existencia de la verdad ([32]). Todas son pruebas de la misma especie. No puede concebirse, decía Anselmo, un tiempo en que no haya sido cierto que algo iba a ser, ni en que dejará de ser cierto que algo va a ser, luego siempre es verdad que ha habido y que habrá algo; luego la verdad no tiene ni principio ni fin. O sea, agrega a su vez Alejandro, la Verdad es eterna, y es lo que llamamos esencia divina: *et hanc dicimus divinam essentiam.* Esta vez es imposible errar: quien alcanza la esencia que es Dios, alcanza a Dios.

En estas condiciones lo más simple era seguramente volver al camino real hacia Dios inaugurado por San Anselmo, por el que se llega en el mismo instante de la partida. La *Suma* de Alejandro entra por él resueltamente y aun con evidente satisfacción. Como la esencia prima totalmente sobre la existencia, el ser existencial se confunde siempre con el de la predicación: "lo mejor es lo mejor, por tanto lo mejor es, ya que en la noción de *es lo mejor,* el intelecto incluye al ser" ([33]). Mostrar la *esencialidad* divina, equivale a mostrar que Dios existe, y basta, para establecerlo, con mostrar que la no-existencia de Dios es impensable: *ad divinam essentialitatem declarandam, ostendendum est eam sic notam esse ut non possit cogitari non esse* ([34]). Por aquí se ve claro que Santo Tomás no falsea la posición de aquellos que presenta como habiendo hecho de la existencia de Dios una verdad conocida de por sí.

La misma conclusión se obtendría y con la misma fuerza,

([31]) *Op. cit.,* lib. I, n. 25, II; t. I, pág. 41.

([32]) *Op. cit.,* lib. I, n. 25, III; t. I, págs. 41-42. Cf. San ANSELMO, *De veritate,* cap. I; Pat. lat., t. 158, col. 468-469; y San AGUSTÍN, *Soliloquiorum,* lib. II, cap. 15, n. 28; Pat. lat., t. 32, col. 898. Los editores de Alejandro hacen notar con razón que la *Suma* cita aquí a San Agustín solamente *ad sensum,* remitiendo al *Soliloq.,* lib. II, cap. 2, n. 2 (col. 886), y cap. 17, n. 31 (col. 900).

([33]) ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* lib. I, n. 25, IV; t. I, pág. 42.

([34]) *Op. cit.,* n. 26; t. I, pág. 42.

de una inspección, aun rápida, de los textos de San Buenaventura. Alguien ha hecho observar que todo su esfuerzo tendía a hacer aparecer la existencia de Dios como evidente, más bien que a demostrarla ([35]). Aquí vemos la profunda razón de proceder así. Dado que la *essentialitas* divina domina todo el problema, no tanto tiene el santo que establecer la existencia de Dios, cuanto manifestar su eminente "cognoscibilidad". Ya que Dios es el ser como por definición, hablar de Dios es hablar de un ser. De ahí esta típica declaración: "Si Dios es Dios, Dios es; pero el antecedente *(sc.* Dios es Dios) es de tal modo verdadero que no puede concebirse que no lo sea; por lo tanto que Dios sea es una verdad indudable" ([36]). Quedaría uno sorprendido al leer esto, si no conociera la noción de ser que ha originado estas fórmulas. Para que la existencia de Dios sea asimilable al ser de la cópula que predica a Dios de sí mismo, preciso es que en Buenaventura la conciba como de la misma naturaleza que la relación de la esencia divina consigo misma, es decir, que reduzca el ser existencial al ser esencial. Así se llega directamente a las fórmulas más parecidas de las que Santo Tomás va a criticar: "La verdad del ser divino es evidente a la vez en sí y cuando se la demuestra. En sí, porque los principios son evidentes en sí, porque los conocemos en cuanto conocemos sus términos, y porque la causa del predicado está incluída en el sujeto. Así es en este caso, ya que Dios, que es la suprema verdad, es el ser mismo, tal que nada puede concebirse mejor. Por eso ni puede ni no ser, ni ser concebido como no siendo. En efecto, el predicado está incluído en el sujeto: *praedicatum enim clauditur in subjecto.* Y esta verdad no es solamente evidente en sí, sino que además lo es por demostración, ya que toda verdad y toda naturaleza prueba y concluye que la verdad divina es, porque si un ser es por participación y por otro, es porque hay un ser por esencia y por sí" ([37]). En pocas palabras, la existencia de una verdad cualquiera atestigua que Dios existe, pero es porque aquí no se trata del ser de la esencia que es el de la verdad.

([35]) E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure,* París, J. Vrin, 1924; cf. III, *L'évidence de l'existence de Dieu.* Trad. española, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

([36]) San BUENAVENTURA, *De mysterio Trinitatis,* I, I, 29; en *Opera Omnia,* ed. Quaracchi, t. V, pág. 48.

([37]) San BUENAVENTURA, *In I Sent.,* dist. 8, p. 1, art. 1, q. 2; ed. minor, t. I, pág. 120. La substitución de *melius* por *majus* es apenas una transposición; el mismo San Anselmo se la sugirió a San Buenaventura: "Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid *melius* te, ascenderet creatura super Creatorem." *Proslogion,* cap. III; Pat. lat., t. 158, col. 147-148.

III.—*La existencia de Dios como problema*

Al substituir el punto de vista de la esencia por el de la existencia, Santo Tomás se veía llevado, no solamente a buscar nuevas pruebas de la existencia de Dios, sino además a subrayar el hecho de que la existencia de Dios requiere una demostración propiamente dicha. O sea que lo que inmediatamente se afirma en su doctrina es el carácter específico de la existencia de Dios como problema, frente a la tendencia a reducir este problema al de la esencialidad divina, como lo hacían los teólogos de la esencia. Nada más significativo al respecto que la actitud adoptada por Santo Tomás en su *Comentario sobre las Sentencias*. No emprende en él la tarea de demostrar la existencia de Dios, porque este problema no se impone al comentarista de Pedro Lombardo; pero en el pasaje exacto en que la *Suma* de Alejandro y el Comentario de San Buenaventura se dedican a mostrar que la existencia de Dios es evidente, Santo Tomás de Aquino consagra un artículo a probar que no lo es.

Las tesis a que se opone Santo Tomás nos son ya conocidas; pero debemos precisar el sentido de la refutación que de ellas hace. Su objeción fundamental viene a ser que todos los argumentos a favor de la evidencia de Dios reposan sobre el mismo y único error: tomar por el mismo Dios a lo que no es sino un efecto causado por Él. Por ejemplo, admitamos con Juan Damasceno que haya en nosotros un conocimiento natural de la existencia de Dios; este conocimiento no sería en nosotros a lo más sino un efecto de Dios, o la impresión de su imagen en nuestro pensamiento; pero siempre sería necesaria una demostración para de ahí inferir que Dios existe. Si se dice, como los agustinianos, que Dios es inmediatamente cognoscible para el intelecto como la luz es inmediatamente visible para la vista, o que Dios es más interior al alma que el alma misma, hay que responder que los únicos seres directamente accesibles a nuestro conocimiento son las cosas sensibles; es, pues, necesaria una demostración para que la razón remonte de las realidades que así le da la experiencia, hasta la de Dios, que la experiencia no le da. En cuanto al argumento de San Anselmo, adolece de la misma falta. Si se parte del principio de que hay un ser tal que no pueda concebirse nada mayor que él, cae de su peso que este ser existe; pero su existencia sólo es evidente en virtud de esta suposición. En otros términos el argumento viene a decir que no es posible comprender que Dios existe y concebir al mismo tiempo que no existe. Pero podemos muy bien pensar que no exista un ser tal que nada se pueda concebir mayor que él. En resumen, la idea de una existencia no es en ningún caso equivalente a una existencia. Una existencia se comprueba o se demuestra, pero no se deduce (38).

En cuanto puede juzgarse por el texto de Santo Tomás, su actitud se explicaría en primer lugar por su familiaridad con un mundo que muchos teólogos conocían deficientemente: el de los filósofos. Por útil que pudiera ser para los cristianos la filosofía de Aristóteles, el universo que describía no era en ningún caso un universo cristiano. Basta leer el libro 1º de la *Metafísica* para encontrar a Demócrito y a otros, que parecen haber prescindido de una primera causa eficiente y, en consecuencia, de Dios (39). Tales personas pueden parecer imposibles a muchas almas piadosas o a ciertos teólogos; mas no por eso su existencia deja de ser un hecho, y un hecho importante. No habría ateos si la existencia de Dios fuera tan evidente como para no tener que ser demostrada. A lo que se agrega el hecho, no menos decisivo, de que el mismo Aristóteles, demostró la existencia de Dios en su *Física* y en su *Metafísica*. O sea que no es evidente, ya que se la ha demostrado, y es indispensable demostrarla ya que a falta de una experiencia intuitiva de Dios, no puede afirmarse su existencia sino al término de una inducción fundada en sus efectos.

Al esbozar, en su *Comentario sobre las Sentencias*, el camino que debía seguir esta prueba, Santo Tomás hace esta interesante observación: "Y esta es la prueba de Avicena en su *De Intelligentiis*, cap. I" (40). Es posible que haya ahí más que una coincidencia. No sería extraño que el más netamente existencialista entre sus predecesores hubiera hecho notar a Santo Tomás el alcance existencial del problema; pero nadie es capaz de enseñarnos cosa alguna que nosotros no sepamos ya aunque confusamente de antemano, y es fácil demostrar que el mismo Avicena anunció mucho más el esencialismo de Duns Escoto que no el existencialismo de Santo Tomás. Sea

(38) Observa Santo Tomás que lo que nos es conocido de por sí, nos es inmediatamente conocido por los sentidos; así, cuando se ve el todo y la parte, inmediatamente se sabe, sin más averiguación, que el todo es más grande que la parte *(In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, *Resp.)*. Sería difícil señalar con más fuerza el origen empírico de toda evidencia, por abstracta que pueda parecer.

(39) Santo TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, *ibid.*, e *In I Metaph.*, lect. 7, n. 112, ed. Cathala, pág. 39.

(40) *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, *Solutio*. Se trata aquí de la *Metafísica* de Avicena, cap. I. Cf. *De veritate*, qu. X, art. 12, ad *Respondeo*.

lo que fuere de este asunto, puede decirse que Santo Tomás, no habría de modificar jamás la actitud adoptada en el *Comentario* y, que en lo esencial, se limitará a repetir, en las dos *Sumas*, sus primeras críticas a la pretendida evidencia de la existencia de Dios.

A la tesis que, fundándose en un texto de Juan Damasceno, nos atribuye el conocimiento innato de que Dios existe, Santo Tomás se cuida bien de objetarle que nada innato haya en nuestro conocimiento sobre la existencia de Dios. Notemos por de pronto a este respecto, ya que se trata de un principio que debe dominar toda la exégesis de sus textos, que Santo Tomás jamás discute una tesis que le parezca susceptible de sana interpretación. En el presente caso será suficiente para Santo Tomás notar que lo que es innato en nosotros, no es el conocimiento de que Dios existe, sino la luz natural de la razón, y sus principios gracias a los cuales podremos remontarnos hasta Dios, causa primera, a partir de sus efectos. Ya veremos qué justificada es esta reserva cuando llegue el momento de estudiar el origen de nuestros conocimientos. Y si se dice, por otra parte, que conocemos a Dios naturalmente, porque tendemos hacia él como hacia nuestro fin, habrá que conceder esto hasta cierto punto y en cierto sentido, porque es verdad que el hombre tiende naturalmente hacia Dios, ya que tiende hacia su beatitud, que es Dios. Sin embargo hay que distinguir. El hombre tiende hacia su felicidad, y su felicidad es Dios, pero puede muy bien tender hacia su felicidad sin saber que su felicidad es Dios. De hecho, algunos ponen el soberano bien en las riquezas; otros, en el placer. Así, pues, sólo de una manera más bien confusa tendemos naturalmente hacia Dios y le conocemos. Conocer que un hombre viene, no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene; asímismo, conocer que hay un bien soberano no es conocer a Dios, aunque Dios sea el soberano bien (41).

Este argumento que a primera vista aparece como una discusión de orden puramente epistemológico, reposa en realidad sobre una observación de alcance totalmente metafísico. Lo que domina todo el problema es el hecho de que el ser que conocemos no es el de Dios. Ya que todo objeto de experiencia requiere a Dios como causa, podremos partir de ella para demostrar que Dios existe; pero puesto que la existencia que nos ha sido dada no es la de Dios, preciso nos es demostrar esta última. Hé ahí por qué el argumento basado

(41) *Sum. Theol.*, I, 2, 1, ad 1m. *Cont. Gent.*, I, 11, ad 4m. *Quaest. disp. de veritate,* X, 12, ad 1m y ad 5m.

en la verdad, cualquiera que sea su forma, no puede ser tenido por concluyente. Dícesenos que la verdad existe, que Dios es la verdad, y que en consecuencia Dios existe. Es muy cierto que hay verdad como que hay ser, pero el hecho de que existan verdades sólo implica la existencia de dichas verdades, así como el hecho de que ciertos seres existan sólo implica de por sí la existencia de esos seres. Si lo que se desea alcanzar es la existencia que se piensa, pasar de las verdades empíricamente dadas a su causa primera es pasar de una existencia a otra, lo que no puede hacerse más que por un acto de fe o en virtud de una demostración (42).

Queda el argumento del *Proslogion,* repetido bajo tantas formas diferentes por Alejandro de Hales y San Buenaventura: no es posible pensar que Dios no exista. Desde el punto de vista de Santo Tomás, este argumento adolece de dos vicios principales. El primero es el suponer que por este término: *Dios,* todos los hombres entienden necesariamente la designación de un ser tal que nada pueda ser concebido más grande que él. Muchos de los antiguos consideraron que el universo era Dios, y es fácil concebir un ser superior al universo. Además, entre todas las interpretaciones que de este nombre nos da Juan Damasceno, no se encuentra ninguna que responda a esta definición. Por consiguiente, para muchos espíritus, la existencia de Dios no es evidente *a priori.* El segundo vicio de este argumento consiste en que, aun concediendo que por la palabra Dios todo el mundo entendiera un ser tal que nada pueda ser concebido como más grande, no tiene por qué deducirse necesariamente de ahí la existencia de tal ser. Ni se deduce en modo alguno. Del hecho de que comprendamos esta definición, resulta simplemente que Dios existe para nuestro entendimiento y no que existe en realidad (43). No hay, pues, ninguna contradicción en admitir simultáneamente que Dios no puede no ser concebido como existente y que sin embargo no existe. La situación sería diferente si se nos concediera que existe un ser tal que nada puede concebirse que sea más grande. Evidentemente, si existe, ese ser es Dios. Pero como, por hipótesis, el adversario niega su existencia, nos es imposible, siguiendo este camino, obligarle a reconocérnoslo.

Lo que separa a Santo Tomás de sus adversarios no es, pues, la conclusión, sobre la que todos están de acuerdo, sino el medio de justificarla. Porque, todos están de acuerdo, no solamente en que Dios existe, sino también en que la existencia necesaria le pertenece por pleno derecho; pero

(42) *Sum. Theol.*, I, 2, 1, ad 3m.
(43) *Sum. Theol.*, I, 2, 1, ad 3m. *Cont. Gent.*, I, 11.

disienten sobre un problema de método, que reposa a su vez sobre un problema de metafísica. Si se va de la esencia a la existencia, preciso será buscar en la noción de Dios la prueba de su existencia; si se va de la existencia a la esencia, habrá que echar mano de las pruebas de la existencia de Dios para construir la noción de su esencia. Este segundo punto de vista es el de Santo Tomás. Después de haber establecido que existe una primera causa, establecerá, en virtud de las pruebas mismas de su existencia, que esta primera causa es el ser tal que nada puede concebirse que sea más grande y que no podría concebirse como no existiendo. La existencia de Dios será en consecuencia una certeza demostrativa, y en ningún momento habrá sido la evidencia de una intuición.

Para que este conocimiento que es en sí evidente, lo fuera igualmente para nosotros, sería necesaria una contemplación de la esencia divina que no ha sido naturalmente concedida al hombre. Será, pues, evidente para nosotros, agrega Santo Tomás, en la patria celestial, donde veremos la esencia de Dios. Entonces nos será la existencia de Dios conocida por sí misma, y lo conoceremos con más claridad que la que tenemos hoy de que una cosa no puede ser y no ser, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Porque ninguna esencia de cosa conocida por nosotros incluye su existencia; no puede, pues, no existir, si existe, pero podría no existir; la imposibilidad de la contradicción afirmada por el juicio con respecto a todas las cosas es, pues, tan condicional como la existencia misma de las cosas. Los que ven la esencia divina, por lo contrario, ven en ella la existencia de algo que no puede no existir (44).

Se comprende así cuán errados andan los que desde esta vida consideran como una evidencia nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Son perfectos creyentes, que toman su fe por una evidencia, y el error que cometen no les hace personalmente ningún mal. Sin embargo es peligroso inducir a los incrédulos a pensar que éstas son las únicas razones que pueda tener un filósofo para afirmar la existencia de Dios. Colocados ante argumentos frívolos, los que no tienen ni fe en Dios, ni demostraciones de su existencia, concluirán que Dios no existe. Y en cuanto a los que perciben la debilidad de tales argumentos, y que creen en la existencia de Dios, concluirán simplemente que, ya que no es ni evidente ni demostrable, esta verdad sólo puede ser aceptada por un acto de fe. Moisés Ben Maimónides conoció teólogos de esta

(44) *De veritate*, qu. X, art. 12, ad *Resp.*, final de la respuesta.

clase (45). La única razón que podría justificar filosóficamente su actitud, sería que nuestras demostraciones debieran derivarse de la esencia de Dios. Pero, como acaba de verse, ésto no es ni necesario ni aun posible. Ver la esencia de Dios es tener la intuición de su existencia y esta intuición suprime toda posibilidad de demostración. No ver la esencia de Dios es no tener el concepto propio que sería necesario para lograr la certeza de su existencia. No le queda, pues, al hombre aquí abajo otro recurso que el de remontarse hacia Dios con el pensamiento, a partir del conocimiento sensible que tenemos de sus efectos. Al hacerlo así no se hace otra cosa que dar su pleno sentido filosófico a la palabra del Apóstol: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom.* I, 20). Palabras de las que puede decirse que todos los teólogos y filósofos cristianos que han hablado de la existencia de Dios las han citado, pero que sólo Santo Tomás ha interpretado con toda su fuerza. Para él significan que es posible conocer la existencia de Dios a partir de sus efectos, y que sólo es posible conocerla demostrándola a partir de sus efectos. Trátase, en consecuencia, de ir de las existencias obtenidas por la experiencia a la existencia inferida de la causa de ellas. Extrayendo así en su pureza el sentido profundo de esta simple fórmula: *Utrum Deus sit*, Santo Tomás dió el ser al problema mismo que iba a resolver. Y lo trasformó en aquello que, en adelante, podrá ser llamado el problema de la *existencia* de Dios.

(45) *Loc. cit.*, al principio de la respuesta. Ninguna indicación sugiere que Santo Tomás haya conocido partidario alguno de esta tesis. Véase E. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, en los "Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge", 1938, pág. 55, nota 1, y pág. 59, nota 1.

III. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las pruebas tomistas de la existencia de Dios se encuentran formuladas en la *Suma Teológica* y en la *Suma contra los Gentiles* (1). En ambas Sumas las demostraciones son, en substancia, las mismas; pero el modo de exposición presenta algunas variantes. En términos generales, las pruebas de la *Suma Teológica* se presentan bajo una forma sucinta y simplificada (no olvidemos que está destinada a los principiantes; *Sum. Theol., Prolog);* además abordan el problema bajo su aspecto más metafísico. En la *Suma contra los Gentiles,* las demostraciones filosóficas están, al contrario, minuciosamente desarrolladas; puede añadirse que abordan el problema bajo un aspecto más físico, y que remiten más frecuentemente a la experiencia sensible. Vamos a considerar sucesivamente cada prueba, en cada una de sus dos exposiciones.

I.—Pruebas por el movimiento

Aunque, según Tomás de Aquino, las cinco demostraciones que da de la existencia de Dios son todas concluyentes, sus diversos fundamentos no son igualmente fáciles de comprender. La que se funda en la consideración del movimiento supera, desde este punto de vista, a las otras cuatro (2). Por eso Santo Tomás se detiene a aclararla completamente y trata de demostrarla hasta en sus menores proposiciones.

El primer origen de esta demostración se encuentra en Aristóteles (3); y hubo de permanecer naturalmente ignorada

(1) Un opúsculo cómodo es: E. Krebs, *Scholastische Texte. I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis, ausgewählt und chronologisch geordnet,* Bonn, 1912. Los textos de las diversas pruebas tomistas están agrupados cronológicamente.
(2) *Sum. Theol.,* I, 2, 3, ad *Resp.*
(3) *Phys.,* VIII, 5, 311 *a,* 4 y sig.; *Metaph.,* XII, 6, 1071 *b,* 3 y sigs. Véase sobre este punto, E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles,* 2ª ed., Limburgo, 1926, y los textos de Aristóteles agrupados y traducidos al latín, en R. Arnou, S. J., *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam,* págs. 21-46.

durante todo el largo período en que lo fué la física aristotélica, es decir hasta fines del siglo XII. Si se considera como característico de esta prueba el hecho de que tenga su punto de partida en la consideración del movimiento cósmico, y que funde el principio de que nada se mueve de por sí, en los conceptos de acto y de potencia (4), puede decirse que reaparece por primera vez en Adelardo de Bath. Se la encuentra en su forma completa en Alberto Magno, que la presenta como una adición a las pruebas de Pedro Lombardo, tomándola, sin ninguna duda, de Maimónides (5).

La *Suma Teológica* expone la demostración de la siguiente manera. Es cierto, y lo comprobamos con los sentidos, que hay movimiento en el mundo. Pero todo lo que se mueve es movido por algo. Nada, en efecto, se mueve, sino en cuanto está en potencia con respecto a aquello hacia lo que se mueve; y nada mueve, por el contrario, si no en cuanto está en acto. Porque mover una cosa es hacerla pasar de la potencia al acto. Ahora bien, una cosa no puede ser llevada de la potencia al acto, sino por un ser en acto; así, pues, es el calor en acto, por ejemplo el fuego, el que da calor en acto a la leña que sólo tenía calor en potencia; y, al hacerla arder, la mueve y la altera. Pero no es posible que una misma cosa esté a la vez y bajo el mismo aspecto en acto y en potencia. Así el calor en acto no puede ser al mismo tiempo frío en acto, sino solamente frío en potencia. Es, pues, imposible que una cosa, de la misma manera y bajo el mismo aspecto, sea motriz y movida, es decir, que se mueva a sí misma. Por lo que vemos que todo aquello que se mueve es movido por alguna otra cosa. Si, por otra parte, lo que mueve a una cosa está a su vez en movimiento es porque también es movido por cualquier otro motor, el cual es movido por otro, y así sucesivamente. Pero no es posible remontarse así hasta el infinito, porque entonces no habría primer motor, ni, en consecuencia, ningún motor, ya que un segundo motor no mueve sino porque es movido por un primero, según ocurre con el bastón, que sólo se mueve porque la mano le imprime su movimiento. Es, pues, necesario, para explicar el movimiento, remontarse a un primer motor al cual nada mueva, es decir a Dios (6).

Se ha observado el carácter tan general que reviste aquí

(4) Véase Baeumker, *Witelo,* págs. 322 y sig.
(5) *Guide,* tr. Munk, t. II, págs. 29-36; L. G. Lévy, *Maïmonide,* págs. 126-127. Los textos de Maimónides se encuentran cómodamente en R. Arnou, S. J., *op. cit.,* págs. 73-79.
(6) *Sum. Theol.,* I, 2, 3, ad *Resp.*

la idea del movimiento (7); encuéntrase reducida a las nociones de potencia y de acto, trascendentales que dividen a todo el ser. Lo que fundamenta, en la *Suma Teológica*, a la prueba entera, no es presentado sino como uno de los fundamentos posibles de la prueba en la *Suma contra los Gentiles* (8); y esta misma prueba es presentada en ella bajo dos formas: directa e indirecta.

La prueba directa propuesta por Aristóteles puede resumirse así (9). Todo lo que es movido, es movido por algo. Ahora bien, vemos por los sentidos que existe movimiento, por ejemplo el movimiento solar. Luego el sol es movido porque algo lo mueve. Pero lo que lo mueve, o es movido o no lo es. Si no lo es, ya tenemos nuestra conclusión, a saber la necesidad de que haya un motor inmóvil, que llamamos Dios. Si es movido, es porque otro motor lo mueve. En consecuencia, o bien nos remontamos así hasta el infinito, o habremos de afirmar un motor inmóvil; pero no es posible remontarse hasta el infinito; es, pues, necesario que haya un primer motor inmóvil.

En esta prueba hay que probar dos proposiciones: que toda cosa es movida por otra, y que no podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de las cosas motrices y de las cosas movidas.

Aristóteles prueba la primera proposición con tres argumentos. He aquí el primero, que supone a su vez tres hipótesis. Primero, que para que una cosa se mueva de por sí, es necesario que posea en sí el principio de su movimiento, sin lo cual sería manifiestamente movida por otra. La segunda es que esta cosa sea movida inmediatamente, es decir, que se mueva en razón de su totalidad y no en la de una de sus partes, como el animal es movido por el movimiento de su pie, en cuyo caso no puede decirse que el todo se mueva a sí mismo, sino solamente que una de sus partes mueve a otra. La tercera es que esta cosa sea divisible y posea partes, ya que, según Aristóteles, todo lo que se mueve es divisible. Supuesto ésto, es posible demostrar que nada se mueve a sí mismo. Lo que se supone moverse a sí mismo es movido inmediatamente; en consecuencia el reposo de una de sus partes provoca el reposo del todo (10).

(7) Moverse, es simplemente cambiar, cualquiera que sea el orden de cambio de que se trate: "Quod autem se aliter habet nunc quam prius movetur." *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Adhuc quandocumque.*

(8) S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquim auf seinem Wortlaut untersucht*, Friburgo de Br., 1902.

(9) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VII, 1, 241 b 24-243 a 2; texto reproducido en R. Arnou, *op. cit.*, págs. 21-25.

(10) Nosotros adoptamos la lección *sequitur*, pues *non sequitur* parece

Si, en efecto, una parte permaneciera en reposo, mientras otra se moviera, ya no sería el todo lo que sería inmediatamente movido, sino la parte que estuviera en movimiento, mientras que las otras estarían en reposo. Ahora bien, nada cuyo reposo dependa del reposo de otra cosa se mueve a sí mismo. En efecto, si el reposo de una cosa depende del reposo de otra, su movimiento debe depender también del movimiento de la otra; y, en consecuencia, no se moverá a sí misma. Y pues lo que se consideraba como moviéndose de por sí no se mueve a sí mismo, es indispensable que todo lo que se mueve sea movido por otra cosa (11).

La segunda demostración que Aristóteles nos propone de este principio es una inducción (12). Lo que sea movido por accidente no es movido de por sí; su movimiento, efectivamente, depende de otro movimiento. Esto es aun evidente de todo lo que se mueve violentamente, y también de todo lo que es movido por una naturaleza y comprende en sí al principio de su movimiento, como los animales que son movidos por su alma, y en fin, todo de lo que es movido por una naturaleza sin tener en sí el principio de su movimiento, como los cuerpos pesados o livianos, que son movidos por su lugar de origen. Pero todo lo que es movido, o lo es de por sí o por accidente. Si lo es por accidente no se mueve de por sí; si lo es de por sí, o es movido por violencia, o por naturaleza, y si lo es por naturaleza, será por su propia naturaleza, como el animal, o por otra, como lo pesado y lo liviano. De manera que todo lo que es movido, lo es por otra cosa.

La tercera prueba de Aristóteles es la siguiente (13): ninguna cosa está a la vez en potencia y en acto bajo el mismo aspecto. Pero toda cosa está en potencia en cuanto es movida, ya que el movimiento es el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia. Ahora bien, todo lo que mueve está, en cuanto que mueve, en acto, ya que nada obra sino en cuanto está en acto. O sea que ninguna cosa puede ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto motriz en acto y movida; y en consecuencia, nada se mueve a sí mismo.

Queda por probar nuestra segunda proposición, la de que es imposible remontarse al infinito en la serie de las cosas

totalmente inaceptable. Sobre esta controversia textual, véase Grunwald *op. cit.*, pág. 136 y notas, donde se encontrarán todas las referencias necesarias. Esta es, por otro lado, la lección adoptada por la reciente edición leonina, t. XIII, pág. 31.

(11) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VII, 1, 242 a 4-15.

(12) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 4, 255 b 29-256 a.

(13) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 5, 257 b 7-12.

motrices y movidas. De ésta también pueden encontrarse, en Aristóteles, tres razones.

La primera es la siguiente ([14]). Si nos remontamos al infinito en la serie de las cosas que se mueven y de las que son movidas, deberemos afirmar una infinidad de cuerpos, ya que todo lo que es movido es divisible; y, en consecuencia, es un cuerpo. Ahora bien, todo cuerpo que mueve y es movido, es movido al mismo tiempo que mueve. O sea que toda esta infinidad de cuerpos que mueven porque son movidos deberán moverse simultáneamente cuando uno de ellos se mueva. Pero cada uno de ellos, ya que tomado en sí mismo es finito, debe moverse durante un tiempo finito, por tanto la infinidad de cuerpos que deben moverse mientras él se mueva, deberán moverse durante un tiempo finito. Pero esto es imposible. Y así es imposible remontarse al infinito en la serie de las cosas que se mueven y que son movidas.

La imposibilidad de que una infinidad de cuerpos se muevan durante un tiempo finito, Aristóteles la prueba de la siguiente manera. Lo que mueve y lo movido deben estar en contacto, como puede demostrarse por inducción recorriendo todas las especies de movimiento. Pero los cuerpos sólo pueden estar en contacto por continuidad o por contigüidad. Y pues todas las cosas motrices y movidas son necesariamente cuerpos, es menester que constituyan como un solo móvil cuyas partículas estén en continuidad o en contigüidad ([15]). De esta manera un único infinito debería moverse durante un tiempo finito, lo que ya Aristóteles ha probado que es imposible ([16]).

La segunda razón que prueba la imposibilidad de una regresión al infinito es la siguiente ([17]). Cuando una serie de motores y de móviles están ordenados, es decir cuando están formando una serie en la que cada uno mueve al siguiente, es inevitable que si desaparece el primer motor, o cesa de moverse, ninguno de los siguientes sigue siendo ni motor ni movido; es el primer motor, en efecto, el que confiere a todos los otros la facultad de moverse. Ahora bien, si tenemos una serie infinita de motores y de móviles, ya no habrá primer motor y todos harán el papel de motores intermedios. Pero resulta que faltando la acción de un primer motor, nada será movido, y no habrá en el mundo ningún movimiento.

([14]) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VII, 2, 242 b 5-15.
([15]) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VII, 1, 242 a 16-31.
([16]) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VI, 7, 237 b 23-238 a 18.
([17]) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 5, 256 a 4-256 b 3.

La tercera razón equivale a la precedente, salvo que el orden de los términos está invertido. Comenzamos por el término superior y razonamos así. La causa motriz instrumental no puede mover si no existe cierta causa motriz principal. Pero si nos remontamos al infinito en la serie de los motores y de los móviles, todo será a la vez motor y movido. Solamente habrá, pues, causas motrices instrumentales y, no habiendo causa motriz principal, no habrá movimiento en el mundo. A menos que se vea el hacha y la sierra construir sin la acción del carpintero.

Así quedan probadas las dos proposiciones que hemos hallado como base de la primera demostración, por la que Aristóteles establece la existencia de un primer motor inmóvil.

La misma conclusión puede establecerse por un camino indirecto, es decir estableciendo que la proposición: todo lo que mueve es movido, no es una proposición necesaria ([18]). Si, en efecto, todo lo que mueve es movido, y si esta proposición es verdadera por accidente, ya no es necesaria. Es, pues, posible que de todas las cosas que mueven, ninguna sea movida. Pero el adversario mismo ha reconocido que lo que es movido no mueve; si, pues, es posible que nada sea movido, es posible que nada mueva y que, en consecuencia, ya no haya movimiento. Ahora bien, Aristóteles considera imposible que en un momento dado no haya movimiento. Resulta así que nuestro punto de partida es inaceptable, o sea que no puede suceder que ninguna de las cosas que mueven no sea movida y que, en consecuencia, la proposición: todo lo que mueve es movido, es cierta como verdad necesaria y no por accidente.

La misma conclusión puede ser todavía demostrada recurriendo a la experiencia. Si dos propiedades están juntas por accidente en un sujeto, y si puede encontrarse una de ellas sin la otra, es probable que también pueda encontrarse la segunda sin la primera. Por ejemplo, si hallamos *blanco* y *músico* en Sócrates y en Platón, y si es posible hallar *músico* sin *blanco*, es probable que en algún otro sujeto podamos encontrar *blanco* sin *músico*. O sea que si las propiedades de motor y móvil se hallan juntas en cualquier sujeto por accidente, y si en alguna parte encontramos la propiedad de ser movido sin encontrar la propiedad de mover, es probable que podamos encontrar en otra parte un motor que no sea movido ([19]). La conclusión supera aquí el objeto que nos

([18]) Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 5, 256 b 3-13.
([19]) Este argumento ya había sido empleado por Maimónides, *Guide des égarés*, trad. Munk, II, pág. 36, y por Alberto Magno, *De caus. et proc. universit.*, I, tr. 1, c. 7; ed. Jammy, t. V, págs. 543 *b*, 535 *a*.

proponíamos alcanzar. Si demostramos que esta proposición: todo lo que mueve es movido, no es cierta por accidente, demostramos simultáneamente que, si la relación que une al motor con el móvil fuera accidental, la posibilidad, o mejor la probabilidad de un primer motor quedaría automáticamente establecida.

La proposición: todo lo que mueve es movido, no es, pues, verdadera por accidente. ¿Es verdadera de por sí? ([20]). Si es verdadera de por sí, resulta también una imposibilidad. Lo que mueve, en efecto, puede recibir un movimiento de la misma especie que el que da, o un movimiento de diferente especie. Si es un movimiento de la misma especie, resultará que todo lo que altera será alterado, que todo lo que sane será sanado, que todo lo que instruya será instruído, y esto bajo el mismo aspecto y según la misma ciencia. Pero ésta es una cosa imposible, porque si es necesario que el que instruye posea la ciencia, no lo es menos que el que la aprende no la posea. Si, por otra parte, se trata de un movimiento que no sea de la misma especie, de tal manera que lo que imprima un movimiento de alteración reciba un movimiento según el lugar, y que lo que mueva según el lugar reciba un movimiento de crecimiento, y así sucesivamente, resultará, ya que los géneros y las especies de movimiento son en número finito, que será imposible remontarse al infinito, de modo que deberemos encontrar un primer motor que no sea movido por ningún otro.

Se dirá tal vez que después de haber recorrido todos los géneros y todas las especies de movimientos debemos volver al primer género y cerrar el círculo, de tal manera que si lo que mueve según el lugar fuera alterado, y lo que altera se encontrara aumentado, lo que crece se encontraría a su vez movido según el lugar. Pero siempre llegaríamos a la misma consecuencia; lo que mueve según una cierta especie de movimiento será movido según la misma especie; la única diferencia estaría en que lo sería mediatamente en vez de serlo inmediatamente. En uno y otro caso la misma imposibilidad nos obliga a admitir un primer motor que no sea puesto en movimiento por nada exterior.

Nuestra segunda demostración no está todavía acabada. De que exista un primer motor que no sea movido desde el exterior, no resulta que exista un primer motor absolutamente inmóvil. Por eso Aristóteles especifica que la fórmula: un primer motor que no sea movido, es susceptible de un

Véase además sobre este punto y para los diversos ejemplos invocados, BAEUMKER, *Witelo*, pág. 326.

([20]) Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 256 b 28-257 a 28.

doble sentido. Puede significar un primer motor absolutamente inmóvil; si la tomamos en este sentido tenemos ya nuestra conclusión. Puede significar también que este primer motor no recibe ningún movimiento del exterior, admitiendo sin embargo que pueda moverse a sí mismo, y, en consecuencia, no ser absolutamente inmóvil. Pero este ser que se mueve de por sí, ¿es movido todo entero por sí mismo todo entero? Con lo que volvemos a las dificultades anteriores, a saber, que el mismo ser es instructor e instruído, en potencia y en acto, a la vez bajo el mismo aspecto. ¿Diremos, al contrario, que una parte de este ser es solamente motriz en tanto que la otra es solamente movida? Tenemos así nuestra conclusión: existe, aunque sea sólo como parte, un motor que es solamente motor, es decir, que mueve sin ser movido ([21]).

Y estamos ya en el último momento de esta larga averiguación. La conclusión precedente sienta en efecto como demostrado, que, en el primer motor que no es movido por nada exterior, el principio motor es, a su vez, inmóvil. No se trata, pues, aquí todavía de la parte motriz, inmóvil, de un ser que se mueve a sí mismo. Ahora bien, lo que se mueve a sí mismo es movido por el deseo de alcanzar aquello hacia lo cual se mueve. En este sentido, la parte motriz del ser que se mueve a sí mismo es a su vez movida, si no de afuera, por lo menos de adentro, por el deseo que tiene de lo deseable. Por lo contrario, para ser deseado, lo deseable nada tiene que hacer sino ser lo que es. Si mueve en cuanto deseado, él permanece totalmente inmóvil, como un objeto bello hacia el que se mueve el que lo ve. Así, por encima de lo que se mueve a sí mismo por deseo, está colocado el objeto que causa su deseo. Este objeto ocupa pues la cúspide en el orden de las causas motrices, "ya que aquello que desea es, por decirlo así, un motor movido, mientras que lo deseable es un motor que de ninguna manera es movido". Y pues este supremo deseable es así la causa primera de todo movimiento, hay que colocarlo en el origen del devenir: "Debe pues haber un primer motor separado, absolutamente inmóvil, que es Dios ([22]).

Tales son, en sus elementos esenciales, las demostraciones propuestas por el *Contra Gentiles*, de la existencia de un primer motor. Se ha podido observar sin dificultad, que en el pensamiento de Tomás de Aquino, la noción de primer mo-

([21]) Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 258 a b-258 b 9. Cf. *Cont. Gent.*, I, 13, *Quia vero hoc habito.*

([22]) *Cont. Gent.*, I, 13, *Sed quia Deus.* Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, XI. 7, 1072 a 19-1072 b 13.

tor inmóvil y la de Dios se confunden. En la *Suma teológica*, considera que si se nombra al primer motor al que nada mueve, todo el mundo comprende que se trata de Dios ([23]). No es que Santo Tomás nos quiera exigir que aceptemos esta conclusión como una pura y simple evidencia; tendremos su completa demostración a medida que veamos surgir de un primer motor inmóvil todos aquellos atributos divinos que la razón humana puede alcanzar. El *Compendium theologiae* especialmente, demuestra, a partir de este único principio, la eternidad, la simplicidad, la aseidad, la unidad y, en una palabra, todos los atributos que caracterizan a nuestros ojos la esencia de Dios ([24]).

Se habrá notado igualmente, sin duda, en las demostraciones precedentes, la ausencia de toda alusión a un comienzo cualquiera del movimiento en el tiempo. La prueba no consiste en demostrar que el movimiento presente requiere una causa original pasada, que sería Dios. Simplemente establecer que en el universo actual, el movimiento actualmente existente sería ininteligible sin un primer motor que, al presente, sea fuente de movimiento para todas las cosas. En otros términos, la imposibilidad de una regresión infinita no se entiende como de una regresión al infinito en el tiempo, sino en el instante presente en que consideramos el mundo ([25]). Puede aún expresarse esto diciendo que nada cambiaría en la estructura de la prueba si se admitiera la falsa hipótesis de la eternidad del movimiento. Santo Tomás lo sabe, y lo declara explícitamente ([26]).

Si se admite con el dogma católico que el mundo y el movimiento han tenido un principio en el tiempo, estaríamos en la posición más favorable para demostrar la existencia de Dios. Ya que si el mundo y el movimiento han tenido un comienzo, la necesidad de una causa que haya producido el movimiento y el mundo surge de inmediato. Todo lo que de nuevo se produce requiere, en efecto, una causa que sea origen de esta novedad, ya que nada puede pasar, de por sí, de la potencia al acto, ni del no-ser al ser. Todo lo que tiene de fácil una demostración de este género, tiénelo de difícil si se da por supuesta la eternidad del mundo y del movimiento. Sin embargo vemos que Santo Tomás da su pre-

([23]) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*

([24]) *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 5-41. En el *Contra Gentiles* (I, 13. *Quod autem necesse sit)*, Santo Tomás sólo afirma la eternidad del primer motor que se mueve de por sí, siguiendo el punto de vista de Aristóteles *(secundum suam positionem)*; pero es evidente que el primer motor inmóvil y separado es aún más necesariamente eterno.

([25]) *Cont. Gent.*, II, 38, *Quod etima quinto.*

([26]) *Cont. Gent.*, I, 13.

ferencia a este modo de demostración, relativamente difícil y obscuro. Es porque en su pensamiento, una demostración de la existencia de Dios por la necesidad de un creador que hiciera aparecer en el tiempo el movimiento y todas las cosas, nunca sería, desde el punto de vista estrictamente filosófico, una demostración exhaustiva ([27]). Desde el punto de vista de la simple razón, como veremos más adelante, no es posible probar que el mundo haya tenido principio. En este punto Santo Tomás se opone irreductiblemente a la Escuela franciscana, llevando hasta ese extremo su fidelidad al peripatetismo. Demostrar la existencia de Dios *ex suppositione novitatis mundi*, sería, al fin de cuentas, hacer de la existencia de Dios una verdad de fe, subordinada a la creencia que concedemos al relato del Génesis; ya no sería una verdad filosófica y probada por razón demostrativa. Adoptando, al contrario, la actitud presente y demostrando la existencia de Dios en la hipótesis de un movimiento eterno, Santo Tomás la demuestra *a fortiori*, en la hipótesis de un universo y de un movimiento que hubieran comenzado. Su prueba es, pues, filosóficamente inatacable y coherente con el conjunto de su doctrina.

Importa, en fin, hacer notar por qué una regresión al infinito en el instante presente en que consideramos el mundo sería un absurdo. Es porque la serie de causas sobre las cuales estamos razonando, están jerárquicamente ordenadas: todo lo que es movido, en la hipótesis en que se coloca la prueba por el primer motor, es movido por una causa motriz que le es superior y que, en consecuencia, es causa a la vez de su movimiento y de su virtud motriz. La causa superior no debe solamente dar cuenta del movimiento de un individuo de cualquier grado, ya que bastaría otro individuo del mismo grado para dar cuenta, —una piedra mueve a otra piedra—, sino del movimiento de la especie. En efecto, si nos colocamos en el interior de la especie, descubrimos sin dificultad la razón suficiente de los individuos o de los movimientos que efectúan, suponiéndose dada la especie; pero cada causa motriz, tomada en sí, no podría ser considerada como la primera fuente de su movimiento, planteándose el problema de la misma manera para todos los individuos de la especie considerada, ya que, para cada uno de ellos, la naturaleza que lo define es la de la especie. Es pues necesario buscar, fuera de la especie, y por encima de ella, la razón suficiente de la eficacia de los individuos ([28]). O bien,

([27]) Santo Tomás se limita aquí a seguir el ejemplo dado por Maimónides. Véase L. G. Lévy, *Maïmonide*, págs. 125-126.

([28]) *Cont. Gent.*, III, 65, ad *Item nullum particulare.*

en consecuencia, se supondrá que aquello que recibe su naturaleza es, al mismo tiempo, la causa, es decir es causa de sí mismo, lo que es absurdo; o bien se considerará que todo lo que actúa en virtud de una naturaleza recibida es solamente una causa instrumental que debe reducirse mediante causas superiores, a una causa primera: *oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias* (29). Ahora bien, en este sentido, puede decirse que, no sólo no es infinita la serie ascendente de las causas motrices jerárquicamente ordenadas, sino que aun sus términos son poco numerosos: *Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur* (30). La prueba por el primer motor sólo adquiere pleno sentido, en la hipótesis de un universo jerárquicamente ordenado.

De las cinco vías seguidas por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, ésta es la más célebre y la que se cita más a menudo. No es posible dudar de que Santo Tomás mismo le daba sus preferencias. Sin embargo su interpretación no es de las más fáciles. A primera vista, parece ser la simple repetición de un texto de Aristóteles. Pero de hecho no reproduce un texto de Aristóteles, sino que construye la síntesis de textos tomados de los libros VII y VIII de la *Física*, y del libro XI de la *Metafísica*. Observándolo con atención échase también de ver que se compone de dos partes de desigual longitud: una, muy desarrollada, se basa en los textos de la *Física;* la otra, muy breve, fúndase en un texto de la *Metafísica*. En fin, si se compara el contenido de estas dos partes, se ve que son específicamente diferentes. La que utiliza la *Física* de Aristóteles lleva al lector a una conclusión efectivamente de orden físico o, más exactamente, de orden cosmográfico: la existencia de un primer motor que se mueve de por sí, y que al moverse produce el movimiento en todo el universo. Por no ser ni completamente inmóvil ni separado, este primer motor no es Dios. El problema de la existencia de Dios sólo es directamente abordado en la segunda parte de la prueba, como un problema metafísico, cuya solución es efectivamente proporcionada por la *Metafísica* de Aristóteles. Esta solución es aceptada y reproducida por Santo Tomás con notable fidelidad. El primer motor físico se mueve a sí mismo, en cuanto desea a Dios; pero Dios es completamente inmóvil y separado, porque mueve simplemente en cuanto es deseado. ¿Cómo debemos nosotros interpretar la prueba de Santo Tomás de Aquino por el movimiento? ¿Concluye verdaderamente en la existencia de una primera causa que sólo mueve en cuanto es deseada, como estableció Aristóteles, o sobrepasa el plano del aristotelismo para llegar a una primera causa eficiente del movimiento? Habiéndose de plantear de nuevo el mismo problema con respecto a las otras cuatro demostraciones tomistas de la existencia de Dios, esperaremos a haberlas expuesto para discutirlo.

(29) *Cont. Gent.*, II, 21. El término instrumento es el término técnicamente exacto para designar a un motor intermediario, a la vez motor y movido: "Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum" *(Ibid.)*. Véase también el texto del *Coment. in Phys.*, lib. *VIII*, cap. 5, lecc. 9, que insiste sobre este punto: "Et hoc *(scil.* la imposibilidad de la regresión al infinito (magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eamdem veritatem, *quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi.*" Y la profunda observación de Santo Tomás, que proporciona la fuente lógica de la doctrina, *Sum. Theol.*, Ia., IIae., I, 4, ad 2m.

(30) *Comp. theol.*, I, 3.

II.—Prueba por la causa eficiente

La segunda prueba de la existencia de Dios está basada en la noción de causa eficiente, *ex ratione causae efficientis* (31). Su origen se encuentra en Aristóteles (32), que declara imposible una regresión al infinito en ninguno de los cuatro géneros de causas: material, motriz, final o formal, concluyendo que siempre deberá llegarse a un primer principio. Sin embargo Aristóteles no deduce inmediatamente de ello la existencia de Dios. En cambio Avicena (33), luego Alain de Lille (34), y en fin Alberto Magno (35), utilizan la argumentación de Aristóteles con este fin. De las diferentes formas que toma la prueba en cada uno de estos pensadores, la más interesante es la de Avicena, porque se aproxima notablemente a la prueba tomista. Sin embargo la semejanza no es tal como para que no pueda legítimamente suponerse (36) que Santo Tomás la sacara directamente, mediante una profundización personal, del texto de Aristóteles. Podemos, pues, abordar inmediatamente su exposición.

(31) Sobre esta prueba consúltese A. ALBRECHT, *Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin*, en "Philosoph. Jahrb.", 33 Bd., 2 H., págs. 173-182.

(32) *Met.*, II, 2, 994 a 1. De Santo Tomás, II, 2, ed. Cathala, art. 299-300. Para la historia de esta prueba véase BAEUMKER, *Witelo*, págs. 326-335. Cf. la importante nota de S. VAN DEN BERGH en *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, págs. 150-152.

(33) Véanse los textos en BAEUMKER, *op. cit.*, págs. 328-330.

(34). *Ars Fidei*, Prol., *P. L.*, t. CCX, págs. 598-600.

(35) *De causis et processu universitatis*, I, t. I, c. 7; ed. Jammy, t. V, pág. 534.

(36) Cf. GRUNWALD, *op. cit.*, pág. 151.

Consideremos las cosas sensibles, único punto de partida posible para una demostración de la existencia de Dios. Podemos comprobar en ellas un orden de causas eficientes. Por otra parte, no se encuentra ni puede encontrarse un ser que sea causa eficiente de sí mismo. Siendo la causa necesariamente anterior al efecto, un ser que fuera su propia causa eficiente debería ser anterior a sí mismo, lo que es imposible. Por otra parte es imposible remontarse hasta el infinito en la serie de las causas eficientes. Hemos comprobado, en efecto, que hay un orden en las causas motrices, es decir, que están dispuestas de tal manera que la primera es causa de la segunda y la segunda de la última. Esta afirmación es cierta igualmente de las causas eficientes, ya se trate de una sola causa intermediaria entre la primera y la última, o bien de una pluralidad de causas intermediarias. En ambos casos, cualquiera sea el número de las causas intermedias, la primera causa es causa del último efecto, de tal manera que, si se suprime la primera causa, queda suprimido el efecto, y si no hubiera un primer término en las causas eficientes, ya no habría ni intermedios ni último. Es decir, que si hubiera una serie infinita de causas así ordenadas, no habría ni causas eficientes intermediarias ni último efecto. Pero comprobamos que en el mundo hay tales causas y tales efectos; es, pues, necesario admitir una causa eficiente primera, que todo el mundo llama Dios (37). El texto de la prueba en el *Contra Gentes* es casi idéntico al de la *Suma Teológica;* sólo hay diferencias en el modo de expresión; es, pues, inútil insistir en ello.

Es conveniente hacer notar el estrecho parentesco que une a la segunda prueba tomista de la existencia de Dios con la primera; en ambos casos la necesidad de una primera causa se funda en la imposibilidad de una regresión al infinito en una serie ordenada de causas y efectos. En ninguna parte se ve uno más tentado de admitir esta tesis, recientemente propuesta, de que en vez de cinco, hay una sola prueba de la existencia de Dios dividida en cinco partes (38). Si con esto se entiende que los cinco caminos de Santo Tomás se condicionan unos a otros —y hasta se ha llegado a presentar la prueba por el primer motor como una simple preparación de la prueba—, la conclusión es inaceptable (39). Cada prueba se basta a sí misma, y esto es eminentemente cierto para la prueba por el primer motor: *prima et manifestior via*. En cambio es exacto afirmar que las cinco pruebas tomistas tienen una estructura idéntica, más aún forman un todo, completándose recíprocamente; ya que si una cualquiera de entre ellas es suficiente para establecer que Dios existe, cada una fija su punto de partida en un orden de efectos diferente y hace, en consecuencia, resaltar un aspecto diferente de la causalidad divina. Mientras la primera nos hacía llegar a Dios como causa del movimiento cósmico y de todos los otros movimientos dependientes, la segunda nos lo hace alcanzar como causa de la existencia misma de las cosas. Sabíamos que Dios es causa motriz; ahora sabemos que es causa del ser. En un sistema del conocimiento que subordina con respecto a la esencia divina la determinación del *quid est* a la del *an est*, la multiplicidad de las pruebas convergentes no podría ser considerada como una cosa indiferente.

Es, en fin, necesario señalar que si la prueba por la causa eficiente reposa, como la prueba por el primer motor, sobre la imposibilidad de la regresión al infinito en la serie de las causas, es porque, también aquí, las causas esencialmente ordenadas son las causas jerárquicamente ordenadas. Una serie infinita de causas del mismo grado es no solamente posible, sino aun, en la hipótesis aristotélica de la eternidad del mundo, necesaria. Un hombre puede engendrar a un hombre, que engendre a otro, y así hasta el infinito; es que esta serie no tiene un orden causal interno, porque es como hombre y no como hijo de su padre, que cada hombre engendra a su vez. ¿Se desea hallar, al contrario, la causa de su forma como tal, la causa en virtud de la cual es hombre y capaz de engendrar? Evidentemente no es ya en su grado, sino en un ser de grado superior, donde se la hallará, y, así como este ser superior explica a la vez la existencia y la causalidad de los seres que le están subordinados, así recibe, a su vez, su causalidad de un ser que le es superior. Por eso se impone la necesidad de un primer término: este primer término contiene, en efecto, virtualmente la causalidad de la serie entera y de cada uno de los términos que la constituyen (40). En la doctrina tomista, no hay una eficacia sola-

(37) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*

(38) A. Audin, *A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio*, en la "Rivist. di filosofia neo-scolast.", IV, 1912, págs. 758-769. Véase la crítica de este artículo por H. Kirfel, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise bein hl. Th. v. Aquin?* en "Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., XXVII, 1913, págs. 451-460.

(39) Se ha hecho notar con razón lo que hay de empírico (en el sentido de no metafísicamente necesario) en la elección y el orden de las pruebas propuestas por Santo Tomás. Véase A. R. Motte, O. P., *A propos des "cinq voies"*, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. XXVII (1938), págs. 577-582.

(40) *Sum. Theol.*, I, 46, 2, ad 7m y I, 104, 1. Cf.: "Quod est secundum aliquam naturam tantum non potest esse simpliciter illius naturae

mente; pero hay una sola fuente de eficacia para el mundo entero: *nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis;* y es también la razón por la cual, tanto en el orden de las causas eficientes como en el de las causas motrices, es necesario detenerse en un grado supremo.

La fuente histórica de esta segunda prueba nos es indicada por Santo Tomás en su *Contra Gentiles,* cuya exposición hace referencia explícitamente a la *Metafísica* de Aristóteles, libro II. Y hasta es presentada en ese lugar como una prueba del mismo Aristóteles, para demostrar "que es imposible proceder al infinito en las causas eficientes, debiendo llegarse a una sola causa primera, que llamamos Dios". Ahora bien, si nos fijamos en el pasaje que Santo Tomás parece haber tenido en vista *(Met.,* II, 2, 994, a 1-19), nos llamará la atención el hecho de que no trata en él directamente de la causa eficiente. Aristóteles demuestra allí que no es posible remontarse al infinito en ninguno de los cuatro géneros de causas: material, motriz, final y formal, pero sin que se haga mención de la causa eficiente propiamente dicha. El problema que se nos planteaba a propósito de la causa motriz, se plantea nuevamente aquí de manera aun más apremiante: ¿Se limita Santo Tomás a seguir a Aristóteles, o repite por cuenta propia la letra de los argumentos dándoles un nuevo sentido?

III.—La prueba por lo necesario

El punto de partida de la tercera vía está en la distinción entre lo posible y lo necesario ([41]). Dos premisas pueden ser consideradas como fundamentos de la prueba. La primera es que lo posible es contingente, es decir que puede ser o no ser; en lo cual se opone a lo necesario. La segunda es que lo posible no existe de por sí, es decir por su esencia,

causa. Esset enim sui ipsius causa. Potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura", *Cont. Gent.,* II, 21.

([41]) Sobre esta prueba véase P. Gény, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu,* en la "Revue de philosophie", t. 31 (1924), págs. 575-601. A. D. Sertillanges, O. P., *A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste,* en la "Revue de philosophie", t. 32 (1925), págs. 319-330; del mismo autor: *Le P. Descoqs et la "tertia via",* en la "Revue thomiste", t. 9 (1926), págs. 490-502 (cf. P. Descoqs, S. J., en los "Archives de philosophie", 1926, págs. 490-503). L. Chambat, O. S. B., *La "tertia via" dans saint Thomas et Aristote,* en la "Revue thomiste", 1927, págs. 334-338, y las notas de Ch. V. Héris, en el "Bulletin thomiste", 1928, págs. 317-320.

sino que recibe su existencia de una causa eficiente que se la comunica. Con estas proposiciones y el principio ya demostrado de que no es posible remontarse al infinito en la serie de las causas eficientes, tenemos con qué establecer nuestra demostración. Pero conviene precisar primero las condiciones históricas de su aparición.

En cuanto esta tercera prueba considera lo posible como no existente de por sí, supone admitida la distinción entre la esencia y la existencia en las cosas creadas. Esta distinción que, como hemos visto, había sido bien destacada por los filósofos árabes, y principalmente por Alfarabi, habría de ser el resorte secreto de todas las pruebas tomistas de la existencia de Dios; pero ya había provisto a Avicena de la base para una demostración distinta, en la que vemos actuar a las dos premisas que acabamos de plantear ([42]); la misma demostración, ligeramente modificada, vuelve a encontrarse en Maimónides, sin duda tomada del mismo Avicena ([43]), encontrándosela en fin en Santo Tomás, cuya demostración, según ha señalado Baeumker, sigue paso a paso a la del filósofo judío ([44]). Maimónides parte del hecho de que hay seres ([45]), y admite la posibilidad de tres casos: 1º ningún ser nace ni muere; 2º todos los seres nacen y mueren; 3º algunos seres nacen y mueren, mientras que otros ni nacen ni mueren. El primer caso no se discute, porque, la experiencia nos lo muestra; hay seres que nacen y que mueren. El segundo caso tampoco resiste el menor examen. Si todos los seres pudieran nacer y morir, ocurriría que en un momento dado todos los seres habrían necesariamente muerto; respecto al individuo, en efecto, un posible puede realizarse o no; mas, con respecto a la especie debe necesariamente realizarse ([46]), sin lo cual este posible sería una

([42]) Los elementos de la prueba parecen tomados de Aristóteles, *Met.,* IX, 8, 1.050 b 2-20. Para la demostración de Avicena véase Nem. Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium,* Roma, 1926, págs. 91-111; o también J. T. Muckle, *Agazel's Metaphysics,* St. Michael's College, Toronto, 1933, págs. 46-51. Sobre estas doctrinas véase Carra de Vaux, *Avicenne,* París, 1900, págs. 266 y siguientes,, y Djémil Saliba, *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne,* París, 1926, págs. 96-113. Lo esencial de los textos está en R. Arnou, *De quinque viis...,* págs. 59-68.

([43]) Véase el texto de Maimónides en R. Arnou, *De quinque viis...,* págs. 79-82.

([44]) Cf. Baeumker, *Witelo,* pág. 338.

([45]) Cf. R. Arnou, *loc. cit.,* o Maimónides, *Guide des Égarés,* trad. Munk, II, cap. I, págs. 39 y sig. L. G. Lévy, *Maïmonide,* págs. 127-128. E. S. Koplowitz, *Die Abhängigkeit Thomas von Aquins von R. Mose Ben Maimon,* ed. del autor, Mir (prov. Stolpce), Polonia, 1935, págs. 36-40.

([46]) "Concepción aristotélica", escribe Baeumker, *Witelo,* pág. 128, nº 2. Véase en L. G. Lévy. *op. cit.,* pág. 128, n. 1, la explicación dada

palabra vana. Ahora bien, si la desaparición constituyera un verdadero posible para todos los seres, considerados como formando una sola especie, ya habrían desaparecido. Pero si hubieran caído en la nada, jamás hubieran podido, por sí mismos, volver a la existencia y en consecuencia nada existiría hoy en día. Sin embargo, vemos que algo existe; es, pues, necesario admitir que la tercera hipótesis es la única verdadera: ciertos seres nacen y mueren, pero hay uno que se sustrae a toda posibilidad de destrucción y posee la existencia necesaria, a saber: el ser primero, que es Dios.

Esta demostración no se encuentra en la *Suma contra los Gentiles;* pero constituye, en su contenido casi literal, el tercer camino que la *Suma Teológica* nos abre hacia la existencia de Dios. Hay, dice Santo Tomás, cosas que nacen y se corrompen; y que, en consecuencia, pueden ser o no ser. Pero es imposible que todas las cosas de este género existan siempre, porque, cuando el no-ser de una cosa es posible, acaba por llegar un momento en que ya no existe. Si, pues, el no-ser de todas las cosas fuera posible, llegaría un momento en que nada existiría. Pero si realmente hubiera habido tal momento, nada existiría ahora, porque lo que no es no puede comenzar a ser sin la intervención de algún ser que sea. Si pues, en ese momento, ningún ser ha existido, ha sido absolutamente imposible que cosa alguna haya comenzado a ser y ya nada debería existir, lo que es evidentemente falso. O sea que no puede decirse que todos los seres sean posibles, siendo necesario reconocer la existencia de alguna cosa necesaria. Este necesario, en fin, puede recibir esta necesidad, de sí mismo o de otro ser; pero no es posible remontarse al infinito en la serie de los seres que reciben de otros su necesidad, como lo hemos comprobado para la serie de las causas eficientes. Es, pues, inevitable admitir un ser que, necesario de por sí, no reciba de otros la causa de su necesidad, sino que, al contrario, sea la causa de necesidad para los otros, y este ser es el que llamamos Dios ([46 bis]).

La tercera prueba tomista de la existencia de Dios se parece a la primera en cuanto también supone, y aun con mayor evidencia, la tesis de la eternidad del mundo. Si el filósofo judío y el filósofo cristiano admiten que, en caso de que el no-ser de todas las cosas hubiera sido posible, necesariamente hubiera llegado un momento en que nada hubiera existido, es porque razonan en la hipótesis de una duración infinita y porque en una duración infinita, un posible digno de este nombre no puede no realizarse. Sin duda, y ya lo hemos observado en lo que concierne a Santo Tomás, ninguno de los dos admite realmente la eternidad del mundo; pero, según las palabras de Maimónides, ambos desean "afirmar la existencia de Dios en nuestra creencia por un método demostrativo sobre el que no puede haber discusión ninguna, con el fin de no apoyar este dogma verdadero, de tan gran importancia, sobre una base que cualquiera pueda echar por tierra, o considerar como no existente" ([47]). Están pues totalmente de acuerdo sobre este punto, Santo Tomás y Maimónides. Y es fácil determinar el avance que esta tercera demostración de la existencia de Dios nos asegura: Dios, que ya nos era conocido como causa motriz y como causa eficiente de todas las cosas, nos es conocido ahora como ser necesario. Es una conclusión que más de una vez habremos de recordar. Aquí también se nos plantea el problema de saber hasta qué punto Santo Tomás de Aquino se limita a seguir a los autores de los que toma sus argumentos. La cuestión no puede evitarse, sobre todo con respecto a Avicena y a Aristóteles, cuyos principios están en el origen de esta prueba. La noción de ser necesario implica la noción de ser y, según cuál sea el ser de que se hable, así será su necesidad. Más exactamente: ya que esta demostración se basa, como se ha visto, sobre la distinción entre esencia y existencia, es probable que lo que había de nuevo en la noción tomista de la existencia haya afectado con un sentido igualmente nuevo aun a aquellos elementos de su prueba que más evidentemente han sido tomados de otros.

IV.—Prueba por los grados del ser

La cuarta prueba de la existencia de Dios se funda en la consideración de los grados del ser. De todas las pruebas tomistas, ninguna ha suscitado interpretaciones tan diversas como ésta ([48]). Veamos primero las dos exposiciones

por el mismo Maimónides al ser consultado sobre este pasaje por el traductor Ibn Tibbon: "Si afirmamos que la escritura es algo posible para la especie humana, dice, necesariamente en un momento dado habrá hombres que escriban; sostener que jamás hombre alguno ha escrito ni escribirá, equivaldría a decir que la escritura es imposible para la especie humana."

([46 bis]) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*

([47]) MAIMÓNIDES, *Guide*, I, cap. LXXI, trad. S. Munk, pág. 350.

([48]) Véanse sobre esta prueba los estudios: R. JOLY, *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être: "Quarta via" de la Somme Théologique. Sources et exposés*, Gante, 1920. L. CHAMBAT, *La "quarta via" de saint Thomas*, en la "Revue thomiste", t. 33 (1928), págs. 412-422. Ch. LEMAITRE, S. J., *La preuve de l'existence de Dieu, par les degrés des êtres*, en la "Nouvelle Revue Théologique", 1927, págs. 331-339 y 436-468, y las notas de Ch. V. HÉRIS, O. P., en el "Bulletin Thomiste", 1928, págs. 320-324.

que da Santo Tomás; después precisaremos las dificultades que encierran estos textos y trataremos de proponerles una solución.

En el *Contra Gentiles*, Tomás de Aquino nos dice que puede construirse otra prueba sacándola de lo que enseña Aristóteles en el II libro de su *Metafísica*.

Enseña Aristóteles (49) que las cosas que poseen el grado supremo de verdad poseen también el grado supremo del ser. Por otra parte demuestra que hay un grado supremo de verdad (50). De dos falsedades, por ejemplo, siempre es una más falsa que la otra, de donde resulta que, entre las dos, siempre hay una que es más verdadera. Pero lo más o menos verdadero se define como tal por aproximación a lo que es verdadero absoluta y soberanamente. De donde puede concluirse que existe algo que es soberanamente, y en su supremo grado, el ser, y es aquello que llamamos Dios (51).

En la *Suma Teológica* Santo Tomás anuncia que va a deducir su prueba de los grados que se descubren en las cosas. Podemos comprobar, en efecto, que hay en las cosas más y menos bueno, más y menos noble, más y menos verdadero, y así para todas las perfecciones del mismo género. Pero sólo puede hablarse de más y de menos de las diversas cosas, según el grado en que se aproximen a aquello que es esa misma cosa en su grado supremo. Está más caliente, por ejemplo, lo que más se aproxima al calor supremo. Existe, pues, algo que debe ser lo verdadero, lo bueno, lo noble en grado supremo, y que, en consecuencia, es el grado supremo del ser. Ya que, según Aristóteles (52), lo que posee el grado supremo de lo verdadero, posee también el grado supremo del ser. Por otra parte, lo que se designa como constituyendo el grado supremo en un género, es causa y medida de todo lo que pertenece a este género; por ejemplo el fuego, que es el grado supremo del calor, es causa y medida de todo calor. Debe, pues, existir alguna otra cosa que sea la causa del ser y de la bondad y de las perfecciones de todo orden que se en-

(49) *Met.*, II, I, 933 b, 19-31.
(50) *Met.*, IV, 4 *sub fin.* Santo Tomás no parece haber conocido el fragmento de *De philosophia*, conservado por Simplicius en su comentario del *De Coelo*, y que contiene exactamente la prueba que hubo de reconstruir con ayuda de la *Metafísica* (fr. 1476 b 22-24): "De una manera general, dondequiera que se encuentre lo mejor, se encontrará también lo excelente. Y pues entre los seres unos son mejores que otros, [illegible] preciso que haya uno excelente, que será él ser divino." Simplicius agrega que Aristóteles tomó esta prueba de Platón; lo que muestra que lo que el primer aristotelismo guardó de platonismo permitió a Santo Tomás estar de acuerdo con ambos filósofos sobre este punto fundamental.
(51) *Cont. Gent.*, I, 13.
(52) *Met.*, *loc. cit.*

cuentran en todas las cosas: a eso mismo llamamos Dios (53).

Ya hemos señalado que la interpretación de esta prueba ha provocado numerosas controversias. Es que en efecto, a diferencia de las otras, presenta un aspecto conceptual, y en cierto modo ontológico, bien netamente acusado. Por ello puede citarse a muchos filósofos que desconfían de ella. Staab (54) le concede sólo un valor de probabilidad. Grunwald (55) señala que la prueba pasa del concepto abstracto a la afirmación del ser. Más aún, la conciencia de esta inconsecuencia habría conducido a Santo Tomás a modificar la prueba en la *Suma Teológica*. Remitiéndose constantemente en esta segunda redacción, a la experiencia sensible, tomando como ejemplo el fuego y el calor, habría tratado de establecer su demostración sobre una base más empírica. Y esta *modulation*, destinada a hacer descender a la prueba desde las alturas del idealismo hasta los fundamentos del realismo tomista, échase de ver con una simple comparación de ambos textos. En cambio, son numerosos los historiadores que expresan hacia esta prueba una admiración sin reservas y, más tomistas que Santo Tomás, le dan la preferencia (56). Estas diferencias de apreciación son interesantes porque encubren diferencias de interpretación.

Acerca de la comprobación del hecho de que hay grados de ser y de verdad en las cosas, no puede presentarse dificultad alguna. No ocurre lo mismo con la conclusión que deduce Santo Tomás; o sea, que hay un grado supremo de la verdad. Se ha preguntado si esta conclusión habría que entenderla en sentido relativo o en sentido absoluto. Kirfel (57) la entiende en un sentido relativo, es decir como el más alto grado que actualmente se dé en cada género. Rolfes (58), por el contrario, la entiende como el más alto grado que sea posible, es decir en sentido absoluto. Y el P. Pègues escribe en el mismo sentido: "Se trata en primer lugar e inmediatamente, del ser que supera a todos los otros en perfección y, por eso mismo, de lo más perfecto que pueda concebirse (59).

(53) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*
(54) *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, Paderborn, 1910, pág. 77.
(55) *Geschichte der Gottesbeweise*..., pág. 155.
(56) Th. Pègues, *Commentaire litt. de la Somme Théologique*, Toulouse, 1907, t. I, pág. 105.
(57) Véase *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, en "Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.", XXVI, 1912, págs. 454-487.
(58) E. Rolfes, *Der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklärt und verteidigt*, Köln, 1898, pág. 207 y pág. 222. Véase su respuesta al art. de Kirfel en "Phil. Jahrb.", XXVI, 1913, págs. 146-159.
(59) *Commentaire*, I, pág. 106.

La interpretación que toma a *maxime ens* en sentido relativo se explica fácilmente; está destinada a eliminar de la prueba tomista hasta la menor traza de ontologismo. Santo Tomás dice: hay grados en el error y en la verdad, luego hay una verdad suprema y en consecuencia, un ser supremo que es Dios. Pero esto, ¿no es pasar, como San Anselmo, del pensamiento al ser, del orden del conocimiento al orden de lo real? Pero nada menos tomista que semejante actitud. Y para evitar la dificultad se atribuye a Santo Tomás una inducción que, del supremo grado relativo que comprobamos en todo orden de realidad actualmente dado, nos elevaría al supremo grado absoluto del ser, es decir al ser más alto que podamos concebir.

Compréndese también, en esta hipótesis, la importante adición que caracteriza a la prueba de la *Suma Teológica.* El *Contra Gentiles* concluye la prueba afirmando la existencia de un *maxime ens* que se halla inmediatamente identificado con Dios; la *Suma Teológica* demuestra además que, lo que es *maxime ens* es también causa universal del ser y, en consecuencia, sólo puede ser Dios. ¿Por qué este suplemento de demostración? Si tomamos la expresión *maxime ens* en sentido relativo, resulta fácil comprenderlo. En este caso, en efecto, no es inmediatamente evidente que el supremo grado del ser sea Dios; podría ser un grado más alto, que fuera todavía finito y a nuestro alcance; al asimilarlo a la causa universal y suprema, establecemos, en cambio, que ese *maxime ens* es Dios. Si se toma en cambio esta expresión en el sentido absoluto, es demasiado evidente que este ser supremo se confunde con Dios, y resulta entonces incomprensible que Santo Tomás haya alargado inútilmente su prueba, sobre todo en una obra como la *Suma Teológica,* en la que desea ser claro y breve ([60]).

Estos argumentos son ingeniosos, pero substituyen con dificultades inextricables una dificultad que tal vez no lo sea. La primera es que si *maxime ens* debe entenderse en un sentido puramente relativo, la argumentación del *Contra Gentiles* constituye un burdo paralogismo. En ella Santo Tomás razona así: lo que es verdad suprema es también Ser supremo; ahora bien, hay una verdad suprema; hay, pues, un Ser supremo, que es Dios. Si *maxime verum* y *maxime ens* tienen un sentido relativo en las premisas, ¿cómo podría dársele a *maxime ens* un sentido absoluto en la conclusión? Esto es, sin embargo, lo que exige la prueba, ya que concluye inmediatamente a Dios ([61]). Si se quiere remitirnos sobre este punto a la prueba, que se supone más completa, de la *Suma Teológica,* vemos que la letra misma del texto concuerda mal con tal interpretación. El ejemplo de lo más y menos caliente que usa aquí Santo Tomás, no debe dar lugar a ilusiones: es una simple comparación, una *manuductio,* que debe ayudarnos a comprender la tesis principal. Sin duda, el *maxime calidum* es un grado supremo relativo; se podría aún, en rigor, discutir el *maxime verum* y el *maxime nobile;* pero la discusión parece difícil en lo concerniente al *maxime ens.* Es posible concebir un grado supremo relativo en cualquier orden de perfección, excepto en el del ser. A partir del momento en que Santo Tomás afirma una verdad por excelencia, que es también el ser por excelencia, o bien la expresión que emplea no tiene sentido concebible, o bien afirma, pura y simplemente, el grado supremo del ser, que es Dios. En cuanto al principio de causalidad a que recurre para terminar la demostración de la *Suma Teológica,* de ningún modo está destinado a establecer la existencia de un Ser supremo; la conclusión ha sido ya alcanzada. Está simplemente destinada a hacernos descubrir, en este Ser primero, que afirmamos por encima de todos los seres, la causa de todas las perfecciones que aparecen en las cosas segundas. Esta consideración no agrega nada a la prueba considerada como prueba; pero sirve para precisar su conclusión.

Es claro, por consiguiente, que Santo Tomás habría concluído directamente de la consideración de los grados del ser a la existencia de Dios. Tal argumentación ¿puede ser interpretada como una concesión hecha al ontologismo? Las mismas fuentes de la prueba parecen invitar a creerlo así. En el primer origen de esta demostración, volvemos a encontrar, con Aristóteles ([62]), el célebre pasaje de la *Ciudad de Dios* en que San Agustín alaba a los filósofos platónicos por haber visto que, en todas las cosas mudables, la forma por la cual un ser, de cualquier naturaleza que sea, es lo que es, sólo puede provenirle del que Es, verdadera e inmutablemente: *Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et*

([60]) Kirfel, *op. cit.,* pág. 469.

([61]) Rolfes, "Phil. Jahrb.", XXVI, págs. 147-148.

([62]) Véase anteriormente, pág. 108, notas (49 y 50). El texto capital de *De potentia,* qu. III, art. 5, ad *Resp.,* atribuye expresamente esta concepción a Aristóteles y la presenta como la razón específicamente aristotélica de la creación: "Secunda ratio est quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur... Et haec est probatio Philosophi in II Metahp.", en el texto citado más arriba. De todos modos Santo Tomás tuvo clara conciencia de estar aquí tan cerca de Platón como su propio sistema y el de Aristóteles se lo permitían. Cf. nota siguiente.

animus magis minusque speciosa essent, et, si omni specie carere posent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset species incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atqui ibi esse rerum principum rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent ([63]), Pero deducir de la inspiración platónica de la prueba su carácter ontológico; o decir, con Grunwald, que es inútil tratar de llevar esta argumentación idealista al punto de vista propiamente tomista del realismo moderado ([64]), sería proceder con ligereza.

La crítica dirigida por Santo Tomás contra las pruebas *a priori* de la existencia de Dios, llevaba en efecto a la conclusión de que es imposible tomar como punto de partida de nuestras pruebas, la consideración de la esencia divina y que, en consecuencia, debemos necesariamente recurrir a la consideración de las cosas sensibles. Pero cosas sensibles no son sólo las cosas materiales; Santo Tomás de Aquino tiene el derecho incontestable de tomar lo sensible en su integridad y con todas las condiciones que, según su propia doctrina, requiere. Más adelante veremos que lo sensible está constituído por la unión de lo inteligible y de lo material, y si la idea puramente inteligible no es directamente captada por nuestro entendimiento, no es menos cierto que nuestro entendimiento puede abstraer de las cosas sensibles, lo inteligible que implican. Encarados desde este aspecto, lo bello, lo noble, lo bueno y lo verdadero, ya que hay grados de verdad en las cosas, constituyen realidades que están, a nuestro alcance; de que se nos escapen sus ejemplares divinos no se sigue que sus participaciones finitas deban también escapársenos. Y si es así, nada nos impide tomarlas como punto de partida de una nueva prueba. El movimiento, la eficiencia y el ser de las cosas no son las únicas realidades que postulan una explicación. Lo que hay de bueno, de noble y de verdadero en el universo requiere también una primera causa; al buscar el origen de la perfección que las cosas sensibles pueden ocultar, de ningún modo excedemos los límites que nos habíamos anteriormente fijado.

Sin duda tal investigación no podría realizarse si no hiciéramos intervenir la idea platónica y agustiniana de participación; pero veremos que, tomado en un nuevo sentido, el ejemplarismo es uno de los elementos esenciales del sistema de Santo Tomás. Siempre sostuvo lo mismo sobre este punto: que los grados inferiores de perfección y de ser suponen una esencia en la que las perfecciones y el ser se hallan

([63]) *De civitate Dei,* lib. VIII, c. 6. Pat. lat., t. 41, col. 231-232. Cf. Platón, *Banquete,* 210 e-211 d.

([64]) Grunwald, *op. cit.,* pág. 157.

en su grado supremo. También admite sin discusión, que poseer incompletamente una perfección y haberla recibido de una causa, son sinónimos; y como una causa sólo puede dar lo que tiene, es necesario que aquello que no tiene una perfección de por sí, o sólo la posee incompletamente, la recibe de lo que la tiene de por sí y en grado supremo ([65]). Pero de aquí no podemos concluir que esta prueba de Santo Tomás se reduzca, como se ha pretendido, a una deducción puramente abstracta y conceptual. Todas las pruebas suponen a la vez la intervención de principios racionales trascendentes para el conocimiento sensible, a los que el sensible mismo provee de una base existencial en que apoyarse para elevarnos hacia Dios. Éste es precisamente el caso, ya que la inteligibilidad de las cosas proviene de su parecido con Dios: *nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* ([66]). Por eso la concepción de un universo jerarquizado según los grados de ser y de perfección se encuentra implicado desde las pruebas de la existencia de Dios por el primer motor o por la causa eficiente. Si esta nueva demostración debiera, pues, ser considerada como esencialmente platónica, habrá que conceder, en buena lógica, que las anteriores también lo son. Y, en efecto lo son en la proporción en que Santo Tomás había tomado de la filosofía de Platón su concepción de que las cosas participan de Dios

([65]) *Cont. Gent.,* I, 28, ad *In unoquoque,* y II, 15, ad *Quod alicui.* Cf.: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei, ex dignitate ipsius Dei; et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim, quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sunt per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua esentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse." *In Joannem evangelistam expositio,* Prologus.

([66]) *De Verit.,* qu. XXII, art. 2, ad 1m. Esto es lo que permite Santo Tomás el dar cierta cabida a la prueba agustiniana por la idea de verdad. Cf. *In Joannem evangelistam.* Prologus, ad: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis..." Pero San Agustín considera esta prueba como la más manifiesta de todas, porque argumenta únicamente sobre los caracteres intrínsecos de la verdad; Santo Tomás, que no puede argumentar sino a partir de algo verdadero, sensible y empíricamente dado, a causa del cuidado que tiene de partir siempre de las existencias, considera necesariamente a la verdad como menos manifiesta a los sentidos que el movimiento. De ahí el papel borroso que desempeña la prueba en la trasposición que hace. En contra y a favor de esta forma de prueba, véase M. Cuervo, O. P., *El argumento de las "verdades eternas", según Santo Tomás,* en "Ciencia tomista", t. 37 (1928), págs. 18-34, y Ch. V. Héris, O. P., *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles,* en la "Revue tomiste", t. X (1926), págs. 330-341.

por modo de semejanza; ésta, en efecto, lo invitaba a considerar el universo como jerárquicamente ordenado según los diversos grados posibles de participación finita en la causalidad de la Causa, en la actualidad del Motor inmóvil, en la bondad del Bien, en la nobleza de lo Noble, y en la verdad de lo Verdadero. Pero, como vamos a verlo no son demostraciones platónicas, por cuanto Santo Tomás comenzó por metamorfosear la noción platónica de participación en una noción existencial de causalidad.

V.—La prueba por la causa final

La quinta y última prueba se funda en la consideración del gobierno de las cosas. No cabe determinar su origen filosófico, porque la idea de un Dios ordenador del universo era un bien común de la teología cristiana, y porque los textos de la Biblia sobre los que era posible apoyarla eran extraordinariamente numerosos. Sin embargo, Santo Tomás nos remite a San Juan Damasceno ([67]), que parece haberle proporcionado el modelo de su argumentación. Es imposible que cosas contrarias y dispares puedan conciliarse y concordar en un mismo orden, ya sea siempre, ya sea casi siempre, si no existe un ser que las gobierne y haga que todas en conjunto y cada una en particular, tiendan hacia un fin determinado. Ahora bien, podemos comprobar que en el mundo, cosas de naturalezas diversas se concilian en un mismo orden, no ya sólo alguna vez y por casualidad, sino siempre, o la mayor parte de las veces. Ha de existir, pues, un ser por cuya providencia se gobierne el mundo, y tal ser es el que llamamos Dios ([68]). La *Suma Teológica* argumenta exactamente de la misma manera, aunque especificando que esa providencia ordenadora del mundo, por la cual todas las cosas son dispuestas con vistas a su fin, es una inteligencia; y podría llegarse a la misma conclusión por diferentes caminos, especialmente razonando por analogía a partir de los actos humanos ([69]).

Aunque más familiar a los teólogos y más popular que las precedentes, esta última prueba, y la conclusión que establece, no dejaba de poseer el mismo valor a los ojos de Santo Tomás de Aquino. Si en cierto sentido se mantiene aparte de las otras, es porque la misma causa final difiere profundamente de las otras causas; pero sólo se distingue de ellas por el lugar eminente que ocupa en el orden de la causalidad. Seguramente puede considerarse esta prueba en diversos grados de profundidad ([70]). En su aspecto más obvio, lleva a un artesano supremo, o demiurgo, más o menos semejante al Autor de la naturaleza caro al siglo XVIII francés. En su aspecto más profundo, ve en la causa final la razón por la cual se ejerce la causa eficiente, es decir la causa de la causa. De modo que no solamente alcanza, ni en primer lugar, la razón del orden que hay en la naturaleza, sino también y sobre todo la razón del orden que hay en la naturaleza, sino también y sobre todo la razón por la cual hay una naturaleza. En pocas palabras, más allá de las maneras inteligibles de existir, la causa final alcanza la razón suprema por la cual las cosas existen. Ésta es exactamente la razón que la prueba por la causa final tiene en vista y a la que llega cuando concluye a la existencia de Dios.

Existencial como las precedentes, la prueba por la finalidad no difiere mayormente de ellas por su estructura. Admitir que las cosas sensibles se ordenan por casualidad, es admitir que hay lugar en el universo para un efecto sin causa, que sería este mismo orden. Ya que si la forma propia de cada cuerpo basta para explicar la operación particular de dicho cuerpo, de ningún modo explica por qué los diferentes cuerpos y sus diferentes operaciones se ordenan en un conjunto armonioso ([71]). Tenemos pues en la prueba por la finalidad, como en todas las pruebas precedentes, un dato sensible que busca su razón suficiente y que sólo la encuentra en Dios. El pensamiento interior en las cosas se explica, como las cosas mismas, por la remota imitación del pensamiento del Dios providencia que los rige.

Las diversas *vías* que sigue Santo Tomás para llegar a la existencia de Dios son manifiestamente distintas, si se consideran sus puntos de partida sensibles, mas no menos manifiestamente emparentadas si se considera su estructura y sus relaciones ([72]). Por de pronto cada prueba se apoya sobre la comprobación empírica de un hecho, porque la existencia sólo puede ser inducida a partir de otra existencia. A este

([67]) *De fide orthodoxa*, I, 3; en Patr. gr., t. 94, col. 795.

([68]) *Cont. Gent.*, I, 13; II, 16, ad *Amplius, quorumcumque.* Cf. *In II Phys.*, 4, 7, 8. Para Santo Tomás ésta es la prueba de sentido común por excelencia y en cierto modo popular: *Cont. Gent*. III, 38.

([69]) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.* — *De verit.*, qu. V, art. 1, ad *Resp.*

([70]) Es la prueba de la que el mismo Santo Tomás se ha servido, dándole su forma más simple, en su *Expositio super Symbolo Apostolorum;* opusc. XXXIII, de los *Opuscula Omnia*, ed. P. Mandonnet, t. IV, págs. 351-352. La autenticidad de este opúsculo es generalmente admitida.

([71]) *De verit.*, qu. V, art. 2, ad *Resp.*

([72]) Véase sobre este punto: GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 3ª ed., París, 1920, Apéndice, I, págs. 760-773. E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin, en* "Philos. Jahrb.", 37 Bd, 4 H. págs. 329-338.

respecto todas las pruebas tomistas se oponen a las pruebas agustinianas por la Verdad, o a la prueba anselmiana por la idea de Dios: hay en ellas movimiento, acciones recíprocas, seres que nacen y mueren, cosas más o menos perfectas, orden en las cosas, y porque todo eso es, puede afirmarse que su causa existe. La presencia de una base existencial es pues un primer rasgo común a las cinco pruebas de la existencia de Dios.

Un segundo rasgo característico es el empleo que todas hacen del principio de causalidad. Bien consideradas, en efecto, no hay ninguna que no demuestre a Dios como la única causa concebible de la experiencia sensible de que ha partido. Es que el principio de causalidad es para Santo Tomás un primer principio, es decir, inmediatamente conocido por la luz natural de la razón desde que despierta al contacto de la experiencia. A la existencia empírica dada, cada prueba agrega, pues, un elemento racional y necesario que torna inteligible toda existencia al referirla a la de su causa. *Ex nihilo nihil fit*, luego: todo movimiento supone un motor; todo efecto, una causa; todo ser contingente, un ser de por sí; toda jerarquía, un término supremo; todo orden, un ordenador.

Pero conviene agregar un tercer carácter a los dos precedentes. Exceptuando la prueba por la finalidad, todas las pruebas suponen que los efectos sobre los cuales se argumenta están dispuestos en una serie de causas cada vez más perfectas. Bien visible en la cuarta vía, este aspecto del pensamiento tomista no deja de ser perceptible hasta en la primera: esta subordinación jerárquica de efectos y de causas esencialmente·ordenadas es lo que hace imposible una regresión al infinito en la serie de las causas y permite a la razón afirmar la existencia de Dios. Notemos, no obstante, para evitar todo equívoco, que la jerarquía de las causas a la que Santo Tomás asigna un primer término, le es mucho menos necesaria como escala ascensional hacia Dios, que para permitirle considerar a toda la serie de las causas intermediarias como una sola causa segunda, de la cual Dios es la causa primera. Por cierto que la imaginación de Santo Tomás se complace en escalar estos grados; pero, para su razón metafísica, forman uno solo, ya que la eficacia de cada causa intermediaria presupone que la serie completa de sus condiciones está realizada actualmente. Así volvemos a encontrar el primer carácter general que acabamos de asignar a las pruebas: es necesario partir de una existencia, ya que basta con asignar la razón suficiente completa de una sola *existencia* cualquiera empíricamente dada, para probar la *existencia* de Dios. En apariencia, nada más sencillo que esta fórmula; pero es mucho menos fácil de comprender de lo que muchos

se imaginan. Para alcanzar su sentido más secreto, el camino más corto es, tal vez, el que a primera vista parece más largo. Si no las sabemos encuadrar en la historia, no nos será posible discernir el verdadero sentido de las pruebas tomistas de la existencia de Dios.

VI. — Alcance de las pruebas de la existencia de Dios

Entre todos los puntos en que se hace sentir la falta de una filosofía tomista expuesta para sí misma y por el mismo Santo Tomás, ninguno más lamentable que el problema de la existencia de Dios. Esperamos poder demostrar que Santo Tomás metamorfosea aquí todo lo que ha tomado de otros. No es menos cierto que su pensamiento se nos ofrecería bajo una forma más inmediatamente comprensible, si lo que quiere decirnos no lo expresara tan constantemente con la forma de lo que otros ya habían dicho. No habiéndonos explicado él mismo las razones de su actitud, la historia sólo puede hacer conjeturas al respecto. Es posible que muchas causas distintas hayan concurrido al mismo efecto. La modestia del hombre y del santo pueden haber tenido su parte, como también el hecho, enteramente diferente, de que Santo Tomás ha utilizado la filosofía como teólogo cuya preocupación era poner en evidencia el acuerdo real entre la fe y la razón. Desde este punto de vista, era más importante mostrar que muchas vías seguidas por diferentes filósofos conducen a la misma verdad, que proponer una demostración de forma enteramente nueva. Santo Tomás no pensaba ser el primero en probar eficazmente la existencia de Dios; no lo pensaba como filósofo; y como teólogo, hubiera juzgado deplorable que así se creyera. Sean cuales fueren sus razones, utiliza el lenguaje de otros; de ahí que nos sea preciso escudriñar sus textos para extraer un pensamiento personal de fórmulas que no lo son.

Puede juzgarse hasta que punto no lo son, por la extrema diversidad de sus orígenes. Santo Tomás toma unas a Aristóteles, otras a Avicena, alguna otra a San Juan Damasceno o a San Agustín; por generoso que se suponga a su eclecticismo, no puede haber agrupado pensamientos tan diferentes sin modificarlos todos más o menos profundamente. Vamos a ver que lo hizo así, y que su contribución personal al problema está precisamente en las modificaciones que en ellos realizó. Poco le importaba pues que sus pruebas fuesen de diferente origen; lo que ante todo pretendía era mostrar que todas eran buenas siempre que se las hiciera capaces de alcanzar su meta.

Cuando las contemplamos bajo este aspecto, el número de

las pruebas tomistas de la existencia de Dios pierde casi toda su importancia. Se ha hecho observar con razón "el carácter empírico de la alineación de las cinco vías... especie de recuento que en modo alguno pretende ser exhaustivo, ni presentar los miembros de una división necesaria" ([73]). No solamente su número, sino también el sentido primitivo de cada una en la doctrina de la que está tomada, pierde gran parte de su interés. Si puede ser útil remontarse a los orígenes de cada prueba, no es tanto para determinar lo que Santo Tomás conserva de ellas, como para hacer ver lo que él agrega, o más bien, aun donde no parece agregar nada, para ver como la cambia en otra por el solo hecho de transportarla a otro plano.

La prueba por el primer motor es característica al respecto y constituye, por decirlo así, un caso tipo. Como hemos observado al analizarla ([74]), concluye esa prueba a la existencia de un primer deseable, fuente inmóvil de todo el movimiento del universo. También hemos comprobado que ésta coincidía con la posición de Aristóteles ([75]). Sin embargo échase de ver a simple vista que Santo Tomás no podía detenerse ahí. El Dios en que él piensa, no sólo como Doctor cristiano sino como filósofo, no produce simplemente el movimiento a título de causa final, sino también a título de causa eficiente, sin moverse no obstante y permaneciendo separado. Solo caben aquí dos hipótesis: o bien Santo Tomás no comprendió que la prueba de Aristóteles no podía insertarse sin modificación en su propia doctrina, en cuyo caso habría caído en una incoherencia, o bien lo comprendió y en tal caso no le fué posible echar mano por su cuenta de la prueba por el primer motor, sin darle un nuevo sentido.

Abundan las pruebas de que el primer motor de Santo Tomás no es una simple causa final. Ante todo llama la atención que la exposición de la *Suma Teológica* no presente en forma alguna al Primer Motor inmóvil como siendo sólo un supremo deseable. Al leer este texto tal como está redactado, todo el mundo lo interpretará, y de hecho todo el mundo lo interpreta, como probando la existencia de una primera causa activa del movimiento. Basta con volverlo a leer para asegurarse de ello ([76]). Pero aun hay más. La distinción entre el plano aristotélico de la sustancia y el plano tomista de la existencia, debe intervenir aquí, por lo menos si se quiere dar su sentido tomista a los textos de Santo Tomás. Sabido es que, en la doctrina de Aristóteles, el movimiento de los cuerpos celestes es causa de todos los movimientos, entendiéndose el término "movimiento", aquí como en los demás casos, en el sentido de "paso de la potencia al acto". Las generaciones de los seres que sin cesar observamos en la experiencia, son movimientos de esta naturaleza. Son, pues, causados por el movimiento de los cuerpos celestes, y como la causa primera de este movimiento es el Primer Motor inmóvil, puede decirse que éste, aún a simple título de Primer Motor, es causa de todos los seres que se suceden en el mundo. Que es, por lo demás, una cosa en la que tanto insistió Santo Tomás, para defender a Aristóteles contra el reproche de haber hecho de Dios una simple causa motriz. Estas causas comunes a los seres, que son las sustancias eternas y separadas, son también los seres supremos y, en consecuencia, causa de los otros seres: "De donde aparece manifiestamente, concluye Santo Tomás, cuán falsa es la opinión de los que sostienen que Aristóteles ha pensado que Dios no era la causa de la sustancia del cielo, sino solamente de su movimiento" ([77]). En efecto, "de este primer principio, que es el primer motor como fin, depende el cielo en cuanto a la perpetuidad de su sustancia y en cuanto a la perpetuidad de su movimiento" ([78]). En consecuencia, la naturaleza entera depende de semejante principio, ya que todos los seres naturales dependen del cielo y de su movimiento. Sigamos adelante. Aristóteles muestra que el primer motor inmóvil no es solamente inteligible y deseable, sino inteligente y viviente; en pocas palabras, el Primer Motor es verdaderamente Dios ([79]). Es, pues, indudablemente Dios quien, como primer motor inmóvil, es afirmado por Aristóteles como causa del movimiento y de las sustancias.

¿Será permitido decir aún más sin afirmar lo que no dijo Aristóteles? Santo Tomás, que trata siempre de aproximar a Aristóteles lo más posible de la verdad, lo ha intentado por lo menos, tratando de hacer decir, al filósofo griego, que todo el movimiento y toda la naturaleza dependen del Primer Motor, no sólo por su fin, sino también por su voluntad. He aquí la nota adicional que contiene esta tentativa: "Es

([73]) A. R. Motte, O. P., *A propos des cinq vois*, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques", t. XXVII (1938), págs. 578-579.

([74]) Véase anteriormente, pág. 97.

([75]) Véase más arriba, *ibid.* Véanse también las conclusiones establecidas por R. Mugnier, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, París, J. Vrin. 1939, págs. 111-122. En sentido contrario véase R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, J. Vrin, 1931, págs. 34-39, cuya argumentación no invalida en nada las conclusiones de R. Mugnier.

([76]) *Sum. Theol.*, I, 2, 3, *Resp.*, ad *Prima autem.*

([77]) *In VI Metaph.*, lect. 1. n. 1.164; ed. Cathala, págs. 354-355.

([78]) *In XII Metaph.*, lect. 7, n. 2.534; ed. Cathala, págs. 714-715.

([79]) Aristoteles, *Metaph.*, XII, 7, 1.072 b 14-30.

sin embargo necesario prestar atención a lo que Aristóteles dice aquí, de que la necesidad del primer movimiento no es una necesidad absoluta, sino una necesidad que tiende a un fin. Pero el fin es ese principio al que llama en seguida Dios; el fin del movimiento es asimilar los seres a ese Dios *(inquantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum)*. Por otra parte, la asimilación a un ser volitivo e inteligente, tal como nos presenta a Dios, debe entenderse según la voluntad y la inteligencia; así los productos del arte se asimilan al artesano, en cuanto se cumple en ellos la voluntad del artesano. De ahí se sigue que toda la necesidad del primer movimiento está sometida a la voluntad de Dios" ([80]).

Hablando estrictamente, Santo Tomás no sobrepasa aquí la letra de Aristóteles, salvo tal vez en que habla del Dios de Aristóteles asignándole una voluntad, cuando en el pasaje de la *Metafísica* que él mismo comenta, Aristóteles nada dice al respecto. Sin embargo, puesto que Aristóteles presenta al Primer Motor inmóvil, gozando de sí como del supremo delectable, y también como viviente, podría en rigor atribuírsele una voluntad. Decimos en rigor, porque Aristóteles sólo habla, en el libro XII, cap. VII de la *Metafísica*, de la vida y de la delectación de una suprema Inteligencia, que es también el supremo Inteligible ([81]). Admitiendo que fuera así, todo lo que Santo Tomás podría deducir de este texto de Aristóteles, sería que el primer movimiento, causa de todos los otros, fuera el de una voluntad semejante a aquélla por la que el Primer Motor se quiere así mismo, y no que fuera un movimiento querido por una suprema voluntad. De hecho, Santo Tomás no dice otra cosa, de modo que, aún en el comentario que hace, el hiato que separa al Dios "causa final" de Aristóteles del Dios "causa motriz eficiente" del tomismo, no está todavía abolido.

Por otra parte, de haberlo sido, tendríamos que franquear otro segundo, esta vez un verdadero abismo, el que separa al ser entitativo de la naturaleza, o sustancia, del ser existencial propiamente dicho. Santo Tomás sostuvo siempre, como se verá más claro cuando tratemos de la creación, que Aristóteles había concebido su Primer Motor inmóvil como causa de toda la sustancia y, en consecuencia, de todas las sustancias. Esto es lo que nos ha dicho a propósito del texto de

([80]) *In XII Metaph.*, lect. 7, n. 2.535; ed. Cathala, pág. 715.

([81]) El mismo comentario del texto sobre el que se funda Santo Tomás para atribuir voluntad al Primer Motor, no encontrando en él este término, tampoco lo menciona *(In XII Metaph.*, lect. 3; ed. Cathala, págs. 717-719). Es pues una glosa interpretativa de Santo Tomás, lo que contiene *op. cit.*, n. 2.535, pág. 715.

la *Metafísica*. Por eso es más interesante comparar con su comentario los términos que emplea, cuando, hablando libremente y en su propio nombre, describe la causalidad motriz del Dios cristiano. Como ha partido de las pruebas de Aristóteles, Santo Tomás toma como punto de partida al Dios demostrado por estas pruebas; pero inmediatamente se echa de ver que toda la metafísica sustancial de Aristóteles ha sido, en el intervalo, trasportada a un plano mucho más profundo: "Se ha visto más arriba, mediante una demostración de Aristóteles, que existe una primera causa eficiente, que llamamos Dios. Ahora bien, la causa eficiente lleva sus efectos a la existencia *(suos effectus ad esse conducit)*. Dios es, por lo tanto, la causa por la cual las demás cosas existen. Hase demostrado asimismo, mediante razones del mismo Aristóteles, que existe un primer motor inmóvil, que llamamos Dios. Pero en cualquier orden de movimientos, el primer motor es causa de todos los movimientos de ese orden. Mas ya que los movimientos del cielo conducen muchas cosas a la existencia, movimientos en el orden de los cuales se ha visto que Dios es primer motor, es preciso que Dios sea causa de que numerosas cosas existan" ([82]).

Se impone pues la elección al intérprete de Santo Tomás. La primera causa eficiente no puede causar la existencia de los efectos que producen las otras causas, si primero no es ello causa de la existencia de estas causas ([83]). El Primer Motor inmóvil no puede causar la existencia de los efectos del movimiento del cielo, si no causa primero la existencia de dicho movimiento. Y no la causaría si su acción consistiera simplemente en motivar con su presencia el movimiento del primer móvil. Esto sería dar a este primer móvil, un motivo para moverse de por sí, mas no dar la existencia a su movimiento. Es pues necesario admitir que las pruebas tomistas de la existencia de Dios se desenvuelven inmediatamente sobre el plano existencial, como demostraciones de que existe una primera causa de la existencia de los movimientos y de los seres que de ella se originan; una primera causa existencial de todas las causas y de su eficacia; un existente necesario, causa de la actualización de todos los posibles; un primer término en los órdenes del Ser, del Bien, y de lo Verdadero, causa de todo lo que abrazan dichos órdenes; un Fin Último, cuya existencia es el por qué de todo "porqué-alguna-cosa-existe".

([82]) *Cont. Gent.*, II, 6.

([83]) Debemos recordar que esta prueba de una primera causa eficiente, atribuída por Santo Tomás a Aristóteles, no se encuentra en la *Metafísica*. Véase más arriba, pág. 104.

Interpretadas así en la plenitud de su sentido, las pruebas tomistas de la existencia de Dios alcanzan a otro orden de consideraciones que ya hemos encontrado varias veces. Decir que un existente requiere una causa extrínseca de su existencia, equivale a decir que no la contiene en sí. Desde este punto de vista, las pruebas de la existencia de Dios consisten en referir, en todos los órdenes, en nombre del principio de causalidad, todos los seres que son *ab alio* al único ser que es *a se*. Los seres *ab alio*, que no tienen en sí mismos con qué existir, son exactamente aquellos seres de los que decíamos que su esencia es distinta de su existencia ([84]), por oposición al ser *a se*, cuya esencia es existir. Puede decirse que todas las pruebas tomistas de la existencia de Dios consisten en buscar, más allá de existencias que no se bastan, una existencia que se baste y que, por bastarse, pueda ser causa primera de todas las otras.

La razón por la cual Santo Tomás no ha abordado directamente el problema bajo este ángulo, ni en la *Suma Teológica* ni en la *Suma contra los Gentiles*, es sin duda la misma que le hizo poner la prueba por el movimiento antes que las otras. *Prima et manifestior via*, dice de ésta última. Es la más manifiesta porque no hay experiencia sensible más común y que más salte a la vista que la del movimiento. Si el movimiento es lo más aparente en las cosas sensibles, la distinción entre la esencia y el existir es lo más secreto que hay en ellas. ¿Qué es en efecto esta distinción sino la traducción en términos abstractos de la deficiencia ontológica revelada en un ser por el hecho de que cambie, de que no sea una causa sino en cuanto es causado, ni un ser sino como posible realizado, y de que no sea ni primero en su propio orden ni último en el orden de los fines? En cambio, y precisamente porque la distinción entre esencia y existencia traduce en una misma fórmula el estado de causa segunda, en cualquier orden de causalidad de que se trate, desempeña el papel de agente principal en todas las pruebas. No es una sexta vía; es más bien la proyección metafísica de las otras cinco, reducidas a relaciones abstractas de existencialidad.

Y por eso es más notable volver a hallar esta proyección en uno de los escritos más altamente metafísicos de Santo Tomás, el admirable *De ente et essentia*, en el que, desde el comienzo de su carrera, inauguraba el método de colocar sus creaciones más personales bajo el patrocinio ajeno. En este tratado, luego de haber expuesto la distinción entre esencia

([84]) Véase anteriormente, págs. 62-64.

y existencia tal como la hemos analizado ([85]), Santo Tomás continúa así: "Todo lo que conviene a cualquier cosa, o es causado por los principios de su naturaleza, como la aptitud para reír en el hombre, o proviene de cierto principio extrínseco, como la luz en el aire bajo la influencia del sol. Pero no es posible que el existir *(ipsum esse)* sea causado por la forma o quididad de la cosa, causado, digo, como por una causa eficiente, ya que entonces una cosa se causaría a sí misma, una cosa produciría su propia existencia, lo que es imposible. Es necesario pues que toda cosa, cuyo existir difiera de su naturaleza, reciba su existir de otro. Y como todo lo que es por otro se reduce a lo que es de por sí como a su primera causa, preciso es que haya una cosa que sea causa de que todas las cosas existan, por ser ella el existir únicamente; de otro modo se llegaría al infinito en la serie de las causas, ya que toda cosa que no sea solamente el existir, debe tener una causa que la haga existir, como se ha dicho" ([86]).

Esta prueba presenta la doble ventaja de poner muy de relieve la naturaleza existencial del efecto cuya causa se busca y al mismo tiempo de la causa misma que lo explica. Esta causa es un Dios, cuya esencia es su mismo acto de existir: *Deus cujus essentia est ipsummet esse suum;* un Dios del cual algunos llegan a decir que carece de esencia porque es todo existir: *non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum* ([87]); dicho de otra manera, Dios es existencia pura y simple, sin adición alguna, distinto de todo otro existente en virtud de su misma pureza, tal como diferiría un color existente en el estado puro de los colores no separados de la materia, en virtud de su pureza y de su misma separación ([88]). Tal es el Dios hacia el que, por cinco vías diferentes, tienden, y al que finalmente llegan las pruebas de Santo Tomás de Aquino.

Este último aspecto del Dios de Santo Tomás es posiblemente el menos conocido de los historiadores de la filosofía. Es difícil decir si lo olvidan tan a menudo a pesar de marcar el punto de la *máxima* elongación entre Santo Tomás y Aristóteles o por esta misma razón. Al afirmar su Primer Motor inmóvil como un Pensamiento que se piensa, Aristóteles garantizaba la pureza del acto supremo encerrán-

([85]) Véase págs. 62-64.

([86]) *De ente et essentia*, cap. IV; ed. Roland-Gosselin, pág. 35.

([87]) *Op. cit.*, cap. V, pág. 37. Referencias a Avicena, *loc. cit.*, nota 1. Se observará sin embargo, que en este texto Santo Tomás no dice que haga suya esta fórmula.

([88]) *De ente et essentia*, cap. V; ed. Roland-Gosselin, pág. 38.

dolo en el esplendor del aislamiento divino. El Dios de Aristóteles no está simplemente "separado" de todo lo demás como ontológicamente distinto, sino más bien como ontológicamente ausente de lo demás. Su único modo de presencia en las cosas es el deseo que de él sienten y que las mueve hacia él. Ahora bien, ese deseo de Dios es el deseo de las cosas; *es* deseo del ser que lo siente y no del que lo provoca. Todo lo contrario de lo que acaece en el mundo de Santo Tomás. La relación de las cosas con Dios se define en él en el orden de la existencia, y por ello la dependencia de las cosas a su principio alcanza un grado de profundidad que no sería posible expresar ni en el lenguaje de Aristóteles, ni aun en el de Platón. En su existencia misma el universo de Santo Tomás es un universo sagrado, es decir un universo religioso.

Si se desea formular la relación del mundo con Dios en la lengua de Platón, necesario es recurrir a las relaciones de la imagen a su modelo. Ésta es en efecto la terminología de que se valía constantemente Agustín y que repitieron después de él los agustinianos del siglo XIII, entre los que San Buenaventura es el más notable. El mundo sensible aparecía así como un espejo en que se refleja la imagen de Dios; una recopilación de imágenes para una teología ilustrada. Ciertamente el universo es así. La espiritualidad cristiana no podría consentir en dejarse despojar de esta "especulación" de Dios en el espejo de la naturaleza, tan maravillosamente pensado por San Buenaventura, tan divinamente vivido por San Francisco de Asís. La única cuestión consiste aquí en saber si esta meditación enfoca directamente el parecido metafísicamente más profundo de las cosas con Dios. Debemos responder que no, al menos mientras la contemplación de Dios en el *ser* de las cosas no alcance a penetrar en su *existir*. Es cierto que las cosas son buenas en cuanto son; es cierto que son bellas; es cierto que son causas y energías admirables de fecundidad en todo lo que hacen, y que en todo esto imitan a Dios y lo representan; pero de todo lo que hacen los *seres*, lo más maravilloso es que *sean*. La existencia es lo más profundo que hay en las cosas porque en eso imitan lo más profundo que hay también en su causa. Éste es, recordémoslo, el verdadero sentido de las pruebas de la existencia de Dios: alcanzar a EL QUE ES a partir de cualquiera de los objetos de los cuales pueda decirse que *son*. "Las cosas que existen por Dios se le asemejan, en cuanto son seres, como al principio primero y universal de todo lo que es" ([89]).

([89]) *Sum. Theol.*, I, 4, 3, ad *Resp.*

IV. HAEC SUBLIMIS VERITAS

PUEDE parecer difícilmente creíble que la naturaleza existencial del problema de la existencia de Dios haya podido ser objeto de un descubrimiento. Parece al menos completamente increíble que un teólogo cristiano haya tenido que descubrir la naturaleza existencial del Dios cristiano. ¿No bastaba con abrir la Biblia para descubrirla? Cuando Moisés quiso conocer el nombre de Dios para revelarlo al pueblo judío, se dirigió directamente al mismo Dios y le dijo: "He aquí que me dirigiré a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros. Si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué he de responderles?". Y dijo Dios a Moisés: "Yo soy Él que soy". Y agregó: "Así responderás a los hijos de Israel: *El que es* me envía a vosotros" (*Éxod.*, III, 13-14). Si Dios mismo se atribuía el nombre de *Yo soy*, o de *El que es*, como el que propiamente le convenía ([1]), ¿cómo es posible que los cristianos ignoraran que su Dios fuera el ser supremamente existente?

No decimos que lo hayan ignorado, ya que todos lo han creído, muchos se esforzaron por comprenderlo, y algunos profundizaron su interpretación, antes de Santo Tomás, hasta el nivel de la ontología. La identificación de Dios y del Ser es por cierto un bien común de la filosofía cristiana, como cristiana ([2]); pero el acuerdo existente entre los pensadores cristianos sobre este punto no impide que, como filósofos, se hayan dividido en cuanto a la interpretación de la noción de ser. La Sagrada Escritura no contiene ningún tratado de Metafísica. Los primeros pensadores cristianos no dispusieron, para estudiar filosóficamente el contenido de su fe, sino de las técnicas filosóficas elaboradas por los griegos con fines completamente diferentes. La historia de la filosofía cristiana es, en gran parte, la de una religión que iba adquiriendo

([1]) Sobre el sentido de las fórmulas del Éxodo, véase E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., pág. 50, nota 1; y las interesantes observaciones de Alb. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, París, P. Geuthner, 1937, págs. 47-48.

([2]) En lo concerniente al acuerdo de los pensadores cristianos sobre este punto, véase *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., págs. 39-62, cap. III, *L'être et sa nécessité*.

conciencia progresivamente de nociones filosóficas de las que, como religión, podía prescindir, pero que reconocía cada vez más claramente como definitorias de la filosofía de aquellos de sus fieles que deseaban tener una. En realidad, de las dos nociones tan diferentes del ser que hemos visto oponerse en el problema de la existencia de Dios, puede adivinarse que los pensadores cristianos trabajaron no poco, durante largo tiempo, por aclarar el sentido del texto, fundamental, del *Éxodo* y que realizaron no pequeño progreso en su interpretación metafísica. La historia nos permite observarlo, por decirlo así, *in vivo*, mediante la comparación entre la interpretación esencialista del texto del Éxodo, en la que San Agustín se detuvo sin pasar adelante, y la interpretación existencial del mismo texto, desarrollada por Santo Tomás de Aquino.

Tan lejos estaba San Agustín de dudar de que el Dios del Éxodo fuera el ser de Platón, que se preguntaba cómo podría explicarse semejante coincidencia, de no admitir que Platón hubiera conocido de algún modo el *Éxodo:* "Pero lo que me hace casi adherirme a la idea de que Platón no ignoraba completamente el Antiguo Testamento, es que, cuando un Ángel transmite las palabras de Dios al santo hombre Moisés, que pregunta el nombre del que le ordena marchar a libertar al pueblo Hebreo, le haya sido respondido así: *Yo soy el que soy; y dirás a los hijos de Israel: es* EL QUE ES *quien me ha enviado a vosotros.* Como si en comparación con el que realmente es, porque es inmutable, lo que ha sido hecho mudable simplemente no fuera. Ahora bien, Platón estaba plenamente convencido de esto, y dirigió todos sus esfuerzos a hacerlo valer" (3). Manifiestamente el Ser del *Éxodo* está concebido aquí como lo inmutable de Platón. Al leer estas líneas, no puede uno dejar de sospechar si el acuerdo de que se maravilla San Agustín no esconderá acaso alguna confusión.

De todos modos no puede dudarse de que sea tal la noción agustiniana de Dios y del ser: "Aquel es ser primero y supremo que es totalmente inmutable y que ha podido decir, con toda su fuerza: *Yo soy el que soy; y, tú les dirás,* EL QUE ES *me ha enviado a vosotros*" (4). Pero en ninguna parte ha expresado mejor San Agustín, con el profundo sentido que tenía de la dificultad del problema, su último pensamiento sobre esta cuestión, como en una homilía sobre el

(3) San Agustín, *De civitate Dei*, lib. VII, cap. 11; Pat. lat., t. 41, col. 236.

(4) San Agustín, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 32, n. 35; Pat. lat., t. 34, col. 32.

evangelio de San Juan que habría que poder citar entera, por lo nítidamente que refleja la profundidad del sentido cristiano de Agustín y los límites platónicos de su ontología:

"Prestad atención a las palabras que dice Nuestro Señor Jesucristo: *si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados* (Juan, VIII, 24). ¿Qué es ésto: *si non credideritis quia ego sum? Yo soy,* ¿qué? Nada más agregó; y porque nada agregó, su palabra nos confunde. Esperábamos, en efecto, que dijera quién era, y sin embargo no lo dijo. ¿Qué se suponía que iba a decir? Tal vez: *si no creéis que yo soy* el Cristo; *si no creéis que soy* el Hijo de Dios; *si no creéis que soy* el Verbo del Padre; *si no creéis que yo soy* el Autor del mundo; *si no creéis que yo soy* el formador y el reformador del hombre, su creador y su recreador, el que lo ha hecho y rehecho; *si vosotros no creéis que yo sea* eso, *moriréis en vuestros pecados.* El *Yo soy,* que dice ser, es desconcertante. Porque Dios había dicho a Moisés: *Yo soy el que soy.* ¿Quién puede decir con propiedad qué es este *Yo soy?* Por medio de su ángel Dios envió a su servidor Moisés a liberar a su pueblo del Egipto (ya habéis leído lo que os estoy diciendo, y ya lo sabéis; pero os lo recuerdo); Dios lo envió temblando, excusándose, pero obediente. Tratando de excusarse, dice Moisés a Dios, que él sabía le hablaba por boca del ángel: si el pueblo me dice: ¿quién es el Dios que te ha enviado? ¿qué responderé? Y el Señor le dice: *Yo soy el que soy;* y repitió: *es El que es,* quien me ha enviado a vosotros. Aun aquí, no dice: *Yo soy* Dios; o, *Yo soy* el hacedor del mundo; o, *Yo soy* el creador de todas las cosas; o siquiera, *Yo soy* el propagador de este mismo pueblo que habrás de liberar: sino que dice simplemente: *Yo soy el que soy;* y luego: *tú dirás a los hijos de Israel,* EL QUE ES. No agregó: *el que es* vuestro Dios; *el que es* el Dios de vuestros padres; sino que dijo solamente esto: EL QUE ES *me ha enviado a vosotros.* Tal vez resultara difícil para el mismo Moisés, como lo es para nosotros —y mucho más que para él—, el comprender estas palabras: *Yo soy el que soy; y,* EL QUE ES *me ha enviado a vosotros.* Pero aún si Moisés le hubiese comprendido, aquellos a quienes Dios le enviaba, ¿cómo la comprenderían? Dios ha aplazado lo que el hombre no podía comprender y agregado lo que podía comprender; en efecto, agregó: *Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob (Éxod.,* II, 13, 15). Esto, podéis comprenderlo; pero al *Yo soy,* ¿qué pensamiento lo comprenderá?"

Hagamos aquí una corta pausa para saludar, al paso, a esta primera coincidencia, en la palabra del mismo Dios, entre el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y el Dios de

los filósofos y de los sabios. Agustín sabe bien que es el mismo. Como el pueblo de Israel, no puede dudar de la identidad del Dios viviente de la Escritura. Pero es el *Qui est* lo que le intriga, ya que ni a Moisés ni a él ni a nosotros, ha querido Dios explicarlo, como si, habiendo revelado a los hombres la verdad de fe que salva, hubiera reservado su inteligencia al paciente esfuerzo de los metafísicos. Agustín, fiel a la doctrina del "maestro interior" (5), rogará aquí a Dios que le aclare el sentido de sus propias palabras:

"Voy a hablarle a Nuestro Señor Jesucristo. Voy a hablarle, y Él me escuchará. Porque creo que está presente; no tengo sobre esto la menor duda, porque Él mismo lo ha dicho: *estad ciertos que estaré siempre con vosotros hasta la consumación de los siglos (Mat.,* XXVIII, 20). Señor, Dios nuestro, ¿qué es lo que habéis dicho: *Si no creéis que yo soy?* ¿Qué hay, en efecto, que no sea, de todo lo que habéis hecho? ¿Acaso el cielo no es? ¿Acaso la tierra? Las cosas que están sobre la tierra y en el cielo tampoco son? Y el hombre mismo a quien habláis, ¿no es, acaso? Si todas las cosas que Vos habéis hecho son, ¿qué es entonces el ser *(ipsum esse)*, que os habéis reservado como algo propio, y que no habéis dado a los demás a fin de ser único en existir? ¿Habrá pues que entender el *Yo soy el que soy*, como si lo demás no fuera? Y el *Si vosotros no creéis que yo soy*, ¿cómo entenderlo? Los que lo oyeron, pues, ¿no serían? Pero si eran pecadores, eran hombres. Que el mismo ser *(ipsum esse)* diga pues lo que él es; que lo diga al corazón; que lo diga al interior; que hable adentro; que el hombre interior lo oiga; que el pensamiento comprenda que ser realmente, es ser siempre de la misma manera" (6). Nada más claro que esta fórmula: *vere esse est enim semper eodem modo esse*... Identificar así el *vere esse* que es Dios, con el "ser inmutable", es asimilar el *Sum* del *Éxodo* a la οὐσία del platonismo. Henos pues así de nuevo frente a la misma dificultad que nos detiene cuando se trata de traducir este término en los diálogos de Platón. El equivalente latino de οὐσία es *essentia*, y parece que, en efecto, Agustín hubiese identificado en su pensamiento al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, con lo único que, siendo inmutable, puede ser llamado *essentia* en toda la plenitud del término. ¿Cómo podría ser de otro modo, si el ser es "ser inmutable"? De ahí esta declaración formal del *De Trinitate:* "Tal vez sea necesario decir que

(5) Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, J. Vrin, 2ª ed., 1943, págs. 88-103.

(6) San Agustín, *In Joannis Evangelium*, trat. XXVIII, cap. 8, n. 8-10; Pat. lat., t. 35, col. 1678-1679.

sólo Dios es *essentia*. Ya que sólo él es verdaderamente; porque es inmutable, y esto es lo que declaró a Moisés su servidor, cuando le dijo: *Yo soy el que soy*, y *tú les dirás:* es EL QUE ES *quien me ha enviado a vosotros. (Éxod.*, III, 14)" (7). Así, el nombre divino por excelencia, *Sum*, se traduciría exactamente, en lenguaje filosófico, por el término abstracto de *essentia*, que designa la inmutabiildad de *"lo que es"*.

Aquí se ve la fuente de esta doctrina de la *essentialitas* divina, que debía más tarde, a través de San Anselmo, influir tan profundamente en la teología de Ricardo de San Víctor, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura. Para pasar de esta interpretación filosófica del texto del *Éxodo* a la que iba a proponer Santo Tomás, era necesario franquear la distancia que separa al ser de la esencia, del ser de la existencia. Ya hemos visto cómo las pruebas tomistas de la existencia de Dios franquean esta distancia. Sólo nos resta reconocer la naturaleza propia del Dios cuya existencia han demostrado, es decir, reconocerlo como lo supremamente existente. Distinguir, como el mismo Santo Tomás lo hace, esos diversos momentos en nuestro estudio metafísico de Dios, es simplemente ceder ante las exigencias del orden. No es posible decir todas esas cosas a la vez; pero es necesario pensarlas simultáneamente. Más aún, es imposible pensarlas de otro modo, ya que probar que Dios es primero en todos los órdenes de existencia, es probar, a la vez, que es el *Esse* mismo, por definición.

Nada más neto ni más convincente, al respecto, que el orden seguido por la *Suma Teológica*. Una vez que sabemos que algo es, queda por ver de qué manera es, a fin de saber lo que es. De hecho, y luego diremos por qué, no sabemos lo que Dios es, sino solamente lo que no es. La única manera concebible de circunscribir su naturaleza es para nosotros la de descartar sucesivamente todas las maneras de existir que no pueden ser suyas. Ahora bien, es notable que la primera de las maneras de ser que Santo Tomás elimina, como incompatible con la noción de Dios, es la composición. Que es lo que hace al establecer inmediatamente que Dios es simple, no con la esperanza de darnos un concepto posi-

(7) San Agustín, *De Trinitate*, lib. 7, cap. 5, n. 10; Pat. lat., t. 42, col. 942. Se hallarán indicados otros textos en M. Schmaus, *Die Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster de W., 1927, pág. 84, nota 1. Para Santo Tomás la inmutable presencia de la esencia divina no es ya la significación directa y primera del *Qui est* del Éxodo. Como se trata del tiempo, y el tiempo está "consignificado" por el verbo, este sentido sólo es una "consignificación" del *Qui est*. Su "significación" ya ha sido dada: *ipsum esse. Sum. Theol.*, I, 13, 11, ad *Resp.*

tivo de una simplicidad como la de Dios, sino para hacérnoslo concebir, al menos negativamente, como el ser puro de cualquier composición. ¿Qué puede esperarse hallar al término del análisis que se anuncia, sino al ser puro de todo aquello que no sea el ser? Progresar hacia esta conclusión será simplemente poner en evidencia una noción, ya contenida entera en las pruebas de la existencia de Dios.

Al seguir el análisis de Santo Tomás conviene fijar la atención, tanto en las razones por las cuales todas las composiciones son sucesivamente eliminadas, como en la naturaleza misma de las composiciones que elimina. Comencemos por la más burda de entre ellas, la que consiste en concebir a Dios como un cuerpo. Para eliminarla de la noción de Dios, es suficiente ir tomando una a una las pruebas de su existencia. Dios es el primer motor inmóvil; pero ningún cuerpo mueve, salvo que sea movido; Dios no es, pues, un cuerpo. Dios es el primer ser, o sea el ser en acto por excelencia; ahora bien, todo cuerpo es continuo, y por lo tanto divisible hasta el infinito; luego todo cuerpo es divisible en potencia, y no es el ser puramente acto; no es, por lo tanto, Dios. Pero también se ha probado la existencia de Dios como el más noble de los seres; ahora bien, el alma es más noble que el cuerpo; es, pues, imposible que Dios sea un cuerpo (8). Manifiestamente, el principio que gobierna estos diversos argumentos es uno. En cada caso se trata de establecer que lo que no es compatible con la actualidad pura del ser es incompatible con la noción de Dios (9).

En virtud del mismo principio, debe negarse que Dios esté compuesto de materia y de forma, ya que la materia es lo que está en potencia, y siendo Dios el acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, es imposible que esté compuesto de materia y de forma (10). Esta segunda conclusión provoca inmediatamente una tercera. Tal como la hemos definido (11), la esencia es la sustancia misma, en cuanto es inteligible por modo de concepto y susceptible de definición. Así entendida, la esencia expresa ante todo la forma, o naturaleza, de la sustancia. Incluye pues en sí todo lo que entra en la definición de la especie, y solamente esto. Por ejemplo, la esencia del hombre es la *humanitas*, cuya noción incluye todo lo que hace que el hombre sea hombre: un animal ra-

(8) *Sum. Theol.*, I, 3, 1, ad *Resp.*
(9) *Cont. Gentiles*, I, 18, ad *Adhuc, omne compositum.*
(10) *Sum. Theol.*, I, 3, 2, ad *Resp.* Cf., bajo una forma más general aún, *Cont. Gent.*, I, 18, ad *Nam in omni composito...*, al principio del capítulo.
(11) Véase más arriba, cap. I, pág. 47.

cional, compuesto de un alma y de un cuerpo. Se notará, no obstante, que la esencia sólo retiene de la sustancia lo que tienen de común todas las sustancias de una misma especie; pero no incluye lo que cada sustancia posee como individuo. Pertenece a la esencia de la humanidad el que todo hombre tenga un cuerpo, mas la noción de *humanitas* no incluye a la de tal cuerpo, tales miembros, tal carne, tales huesos determinados, que son los de tal o cual hombre particular. Todas estas determinaciones particulares pertenecen a la noción de hombre, ya que un hombre no puede existir sin poseerlas. Se dirá pues que *homo* designa la sustancia completa, tomada con todas las determinaciones específicas e individuales que la capacitan para existir, mientras que *humanitas* designa la esencia, o parte formal de la sustancia hombre; en pocas palabras, al elemento que define al hombre en general, como tal. Resulta de este análisis, que en toda sustancia compuesta de materia y de forma, la sustancia y la esencia no coinciden completamente. Ya que hay en la sustancia hombre más de lo que hay en la esencia humanidad, *non est totaliter idem homo et humanitas.* Hemos dicho que Dios no se compone de materia y de forma; no puede pues haber en él ninguna distinción entre la esencia de una parte y la sustancia o naturaleza de otra parte. Puede decirse que el hombre es hombre en virtud de su humanidad; pero no puede decirse que Dios sea Dios en virtud de su deidad. *Deus* y *deitas,* es todo uno, así como todo lo que pueda atribuirse a Dios por modo de predicación (12).

Esta última fórmula permite reconocer inmediatamente a qué adversarios se dirige Santo Tomás en esta discusión, así como comprender el sentido exacto de su posición. A esta altura de su análisis Santo Tomás no ha llegado todavía al orden de la existencia, último término hacia el cual tiende. Sólo se trata todavía para él de una noción de Dios que no sobrepase al ser sustancial, si así puede decirse, y lo que se pregunta es simplemente si sobre este plano, que es aún el del ser, puede distinguirse lo que Dios es, es decir su sustancia, de aquello por lo que es Dios, es decir de su esencia. Aquello por lo que Dios es Dios se llamará entonces su *deitas,* y el problema se reduciría a preguntarse si Dios es distinto de la *deitas,* o si es idéntico a ella (13).

Esta tesis era el consecuente de un platonismo distinto del de San Agustín: el platonismo de Boecio. No deja de ser un hecho bien curioso que el pensamiento de Platón haya ejercido una influencia tan profunda sobre el pensa-

(12) *Sum. Theol.*, I, 3, 3, ad *Resp. Cont. Gent.*, I, 21.
(13) *Sum. Theol.*, I, 3, 3, 2ª obj.

miento de la Edad Media, que no conoció casi ninguno de sus textos. El pensamiento de Platón llegó a la Edad Media a través de numerosas doctrinas en que había directa o indirectamente influído. Ya hemos encontrado el platonismo de San Agustín y sus secuaces; encontraremos más tarde el platonismo de Dionisio el Areopagita y los que le siguen; pero es preciso tener también en cuenta el platonismo de Alfarabi, Avicena y sus discípulos, y el que aquí examinamos, el platonismo de Boecio, que no es el menos importante. Ha habido, pues, varios platonismos y no uno solo en el origen de las filosofías medievales y es importante el saber distinguirlos; pero es de tener en cuenta igualmente que por el parentesco derivado de su común origen, estos platonismos han tendido constantemente a reforzarse unos a otros, a aliarse, y aún a confundirse. La corriente platónica se asemeja a un río que, surgiendo de San Agustín, aumentará con el afluente Boecio en el siglo VI, con el afluente Dionisio, por Escoto Erígena, en el siglo IX, con el afluente Avicena, por sus traductores latinos, en el siglo XII. Podrían citarse también otros tributarios de menor importancia, como Hermes Trimegisto, Macrobio y Apuleyo, por ejemplo, no debiendo olvidarse la traducción del *Timeo* por Chalcidius, con su comentario, único fragmento de Platón que la alta Edad Media utilizara, y tal vez conociera. Santo Tomás se halló en presencia de una pluralidad de platonismos aliados, con los que a veces trató de transigir, mientras que otras hubo de combatirlos; pero siempre trató de encauzarlos.

En el presente caso, la raíz común a los platonismos de Boecio y de San Agustín es la ontología que reduce la existencia al ser y concibe al ser como *essentia;* pero este principio es desarrollado por Boecio de manera diferente que por San Agustín. Boecio parece haber partido de la célebre observación hecha, como de paso, por Aristóteles, y que habría de hacer surgir más tarde montañas de comentarios: "lo que es el hombre, es distinto del hecho de que el hombre exista" *(II Anal.*, II, 7, 92 b 10-11). Se planteaba así, con motivo de una cuestión de lógica, el problema que luego habría de ser tan abundantemente discutido, de la relación de la esencia con la existencia. Aristóteles nunca lo planteó, porque jamás distinguió, como nota su fiel comentador Averroes, lo que las sustancias son, del hecho de que son. Aristóteles no dice en este pasaje que la esencia de la sustancia sea distinta de su existencia, sino simplemente que de la sola definición de la esencia de la sustancia, no puede deducirse que exista dicha sustancia.

Volviendo a su vez a tratar el problema, Boecio lo llevó al plano metafísico, contribuyendo no poco la obscuridad de sus fórmulas lapidarias a atraer la atención de los comentaristas (14). Boecio distingue entre el ser y lo que es: *diversum est esse et id quod est* (15). Por *esse* entiende, incontestablemente, la existencia; pero su distinción del *esse* y del *id quod est* no indica una distinción interior al ser entre la esencia y la existencia (16), como la que admitirá Santo Tomás de Aquino; más bien designa la distinción entre Dios y las sustancias creadas. Dios es el *esse*, el *ipsum esse*, que no participa de nada, pero de quien participa toda cosa que es, en cuanto es. Entendido así, el ser es puro, por derecho propio y por definición: *ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum* (17), mientras que el *quod est* existe sólo en cuanto es informado por el *ipsum esse*. En este sentido, el ser puro que es Dios, puede ser considerado como la forma a la que debe su existir todo "lo que es" real: "*quod est*" *accepta essendi forma est atque consistit* (18).

Decir que el *ipsum esse*, Dios, confiere a las cosas la forma del ser, es llegar, por otro camino, a una teología análoga a la de San Agustín. Seguramente que se trata de dos doctrinas distintas de las que cada una es sólo responsable de su propia técnica; pero ambas han germinado sobre el terreno común, de la misma ontología platónica de la esencia. San Agustín no pensaba en los elementos existenciales constitutivos de los existentes concretos, sino en los factores esenciales de la inteligibilidad de los seres, y por eso pudo decir que el Verbo de Dios, es la forma de todo lo que es. Es que en efecto, el Verbo es la semejanza suprema al primer Principio; es pues la Verdad absoluta, él mismo, sin mezcla de

(14) Sobre esta doctrina véase A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De Hebdomadibus*, en la "Revue néo-scolastique de philosophie", t. 36 (1934), págs. 101-110, M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques", t. 26 (1937), págs. 449-482, particularmente las excelentes páginas 460-462.

(15) BOECIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (a menudo citado con el nombre de *De Hebdomadibus);* Pat. lat., t. 64, col. 1.311 B. Cf.: "Omni composito aliud est esse, aliud quod ipsum est", *ibid*., C. Sobre las fuentes platónicas de Boecio, señalaremos dos trabajos que podrían escapar a la mayoría de los historiadores de la filosofía medieval: J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, en la "Revue belge de philologie et d'histoire", t. II (1923), págs. 189-201, y P. COURCELLE, *Boèce et l'École d'Alexandrie*, en "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire", de la École Française de Roma, t. LII, 1935, págs. 185-223.

(16) M. H. VICAIRE, *Les porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, página 461.

(17) BOECIO, *Quomodo substantiae* . . . , col. 1311 C.

(18) BOECIO, *op. cit*., col. 1331 B.

otro; a este título, *forma est omnium quae sunt* (19). En virtud de la ley de "los platonismos comunicantes", todo comentarista de Boecio se sentiría tentado a interpretarlo en este sentido. Es lo que parece haber hecho Gilberto de la Porrée, en el siglo XII. Comentar a Boecio a través de Gilberto, es seguramente explicar *obscurum per obscurius*. Tal vez contribuya a esto el actual estado del texto de Gilberto, y aún más su lenguaje; pero la más grave causa de obscuridad no debe atribuirse sino a nuestro hábito de pensar los problemas de existencia en términos de esencia. Al hacerlo así confundimos los planos y multiplicamos los problemas falsos hasta el infinito.

Cualquiera que sea la manera como interpreten a Gilberto de la Porrée, sus más recientes comentaristas coinciden en que en sus textos, "es necesario evitar el traducir *essentia* por esencia. En efecto, este último término evoca en su sentido propio, una distinción, en el interior del ser (esencia y existencia), que todavía no existía en el pensamiento latino. Asimismo el *esse* está concebido como una forma. *Esse* y *essentia* son en este sentido equivalentes. La *essentia* de Dios es el *esse* de todo ser, y simultáneamente la forma por excelencia" (20). Por tratarse de una posición de principio, ya metafísica o al menos epistemológica (21), debería ella dominar incluso el problema promovido por la noción de Dios. En efecto, Gilberto concibió a Dios, forma de todo ser, como definido él mismo por una forma que determina su noción como noción de Dios. El pensamiento concebiría así a ese *quod est* que es Dios, como determinado al ser por la forma *divinitas*. No puede pensarse que Gilberto haya concebido a Dios como compuesto de dos elementos realmente distintos: *Deus* y *divinitas*; pero por lo menos parece haber admitido que Dios no nos es concebible sino como un *quod est*, informado por un *quo est*, que es su *divinitas* (22). La influencia de esta doctrina ha sido considerable. Aceptada o interpretada por algunos, condenada por otros, ha dejado rastros aún en muchos de los que la rechazaban categóricamente. Nada más natural, ya que es frecuente el caso de filósofos que rechazan ciertas consecuencias, al mismo tiempo que aceptan sus principios, sin ver que aquéllas surgen de éstos. Para eliminar verdaderamente la doctrina de Gilberto, era preciso ir más allá del realismo de la *essentia*, hasta alcanzar el de la existencia; en otras palabras, había que realizar la reforma filosófica que va unida al nombre de Santo Tomás de Aquino.

(19) San AGUSTÍN. *De vera religione*, cap. XXXVI, n. 66; Pat. lat., t. 34, col. 152. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, 2ª ed., pág. 281.

(20) M. H. VICAIRE, *Les porrétains et l'avicennisme avant 1215*, pág. 461. Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum Boetii de Trinitate*, Pat. lat., t. 64, col. 1268 D, 1269 A.

(21) Este problema está planteado en el notable trabajo de A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, en los "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", años 1935-1936, págs. 29-102; véase la *Conclusion*, págs. 85-91.

(22) No pudiendo discutir aquí este espinoso problema, reducimos de propósito al mínimo las conclusiones, en que cuidadosamente se ha evitado todo exceso, de A. HAYEN, *art. citado*, págs. 56-60. Véase particularmente en la página 58, las notas 4 y 5.

Interpretada en el lenguaje de la filosofía tomista la distinción entre *Deus* y *divinitas*, equivaldría a concebir al ser divino como una especie de sustancia determinada por una esencia que sería la de la divinidad. Es posible que esta conclusión sea prácticamente inevitable, mientras se trate de circunscribir al ser divino por medio de la definición conceptual de una esencia. Esto es precisamente lo que la metafísica tomista del juicio ha deseado evitar. Aun si se afirma, como Gilberto, que Dios es su divinidad, al procurar definir su esencia, sólo es posible hacerlo concibiendo a Dios como siendo Dios por la misma *divinitas* que es. Esto es volver a poner en él, al menos mentalmente, una distinción de determinado y de determinante, de potencia y de acto, incompatible con la actualidad pura del ser divino (23). Para vencer este obstáculo, es preciso, con Santo Tomás, ir más allá de la identificación de la sustancia con la esencia de Dios, para afirmar la identidad de la esencia de Dios con su acto mismo de existir. Lo que distingue su posición de la de los partidarios de Gilberto no es el hecho de testimoniar un sentido más vivo de la simplicidad divina. Todos los teólogos cristianos saben que Dios es absolutamente simple, y todos lo dicen; pero no lo dicen todos de la misma manera. La lección que nos da Santo Tomás al respecto es que no es posible decirlo si se permanece sobre el plano de la sustancia y de la esencia, que son objetos de concepto. La simplicidad divina es perfecta porque es la del acto puro; no podemos, pues, menos de afirmarla, sin concebirla, por un acto de la facultad de juzgar.

Para comprender la posición de Santo Tomás sobre este punto decisivo, es preciso tener en cuenta el papel privilegiado que atribuye al *esse* en la estructura de lo real. Para él cada cosa posee su propio acto de existir; o mejor, la única realidad la constituyen los actos distintos de existir, en virtud de cada uno de los cuales una cosa distinta existe. Es

(23) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, I, 21 ad *Item quod non est sua essentia.*

necesario dejar sentado como principio fundamental, que cada cosa es en virtud del existir que le es propio: *unumquodque est per suum esse.* Por tratarse de un principio, podemos tener la certeza de que su alcance se extiende hasta Dios. Tal vez fuera mejor decir que la misma existencia de Dios funda este principio. Porque Dios es el ser necesario, como lo ha mostrado la tercera prueba de su existencia. Dios es, pues, un acto de existir tal, que su existencia es necesaria. Es lo que llamamos ser necesario *por sí.* Afirmar a Dios de esta manera, es afirmar un acto de existir que no requiere causa alguna de su propia existencia. No sería éste el caso si su esencia se distinguiera de cualquier manera de su existencia; en efecto, como en este caso la esencia de Dios determinaría en un grado determinado este acto de existir, este mismo acto ya no sería necesario; Dios es pues el existir que es y nada más. Tal es el puro sentido de la fórmula: *Deus est suum esse* (24): como todo lo que es, Dios es merced a su propio existir; pero, en este único caso debe decirse que *lo que* el ser es sólo es aquello por lo cual existe, a saber, el acto puro de existir.

Cualquiera de las pruebas de la existencia de Dios conduciría a la misma conclusión, precisamente porque todas parten de existencias contingentes para llegar al *esse* primero que las causa. Como el mismo Santo Tomás dice de esta tesis: *multipliciter ostendi potest.* Dios es la causa primera; no tiene, pues, causa; ahora bien, Dios tendría una causa si su esencia fuera distinta de su existencia, porque en tal caso no le bastaría, para existir, con ser lo que es. Es, pues, imposible que la esencia de Dios sea otra cosa que su existir. Partamos, si se quiere, del hecho de que Dios es acto, puro de toda potencialidad. Se preguntará entonces: ¿qué hay de más actual en toda realidad dada? Según nuestro análisis de la estructura metafísica de lo concreto, deberá responderse: el existir, *quia esse est actualitas omnis formae vel naturae.* Ser actualmente bueno, es ser un ser bueno que existe. La *humanidad* no tiene realidad actual sino en el hombre actualmente existente. Supongamos que la esencia de Dios fuera distinta de su existencia; el existir divino sería el acto de la esencia divina; ésta estaría, pues, con respecto al *esse* de Dios, en la relación de potencia a acto. Ahora bien, Dios es acto puro; es preciso, pues, que su esencia sea su mismo acto de existir. Es posible también proceder más directamente, a partir de Dios afirmado como ser. Decir que la esencia de Dios no es

(24) "Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse." *Cont. Gent.*, I, 22.

su *esse,* equivaldría a decir que *lo que* Dios es tiene el *esse,* pero que no lo es. Ahora bien, lo que tiene el existir, sin ser el existir, es sólo por participación. Y siendo Dios, como acaba de verse, su esencia, o su naturaleza misma (25), no es por participación. Que es lo que queremos dar a entender cuando lo llamamos primer ser. O sea que Dios es su esencia, y su esencia es el acto mismo de existir; es, pues, no solamente su esencia, sino también su existir (26).

Tal es el Dios que por las cinco diferentes vías buscan y alcanzan las pruebas de Santo Tomás de Aquino. Aquí se trataba de una conclusión puramente filosófica. Situada en la historia, esta conclusión aparece como el resultado de un esfuerzo varias veces secular para llegar a la raíz misma del ser, que en adelante se identificaría con el existir. Al superar así la ontología platónica de la esencia y la ontología aristotélica de la sustancia, Santo Tomás superaba al mismo tiempo, con la primera sustancia de Aristóteles, al Dios *Essentia* de San Agustín y sus discípulos. Santo Tomás nunca dijo, al menos nosotros no lo sabemos, que Dios no tuviera esencia (27), y teniendo en cuenta las innumerables ocasiones de decirlo que se le presentaron, debe admitirse que tuvo buenas razones para evitar esta fórmula. La más sencilla es probablemente que, puesto que no conocemos sino seres cuya esencia no es el existir, nos es imposible concebir un ser sin esencia; del mismo modo, en el caso de Dios, nos es más difícil concebir un existir sin esencia, que una esencia la cual, llegando en cierto modo al extremo, llegara a identificarse con su existir (28). Éste es el caso de todos los atributos de Dios

(25) Véase más arriba, pág. 31.

(26) "Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia." *Sum. Theol.*, I, 3, 4, ad *Resp.* La misma conclusión puede ser inferida a partir de las criaturas, las cuales *tienen* el existir, pero no lo *son.* La causa de su *esse* puede ser sólo el *Esse;* el existir es pues la esencia misma de Dios: *De potentia,* q. VII, a. 2, ad *Resp.*

(27) Según el P. Sertillanges: "Santo Tomás concede formalmente en el *De Ente et Essentia* (cap. IV) que Dios no tiene esencia" *(Le Christianisme et les philosophies,* t. I, pág. 268). En realidad, Santo Tomás dice solamente: "inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum". *(De ente et essentia,* cap. V. ed. Roland-Gosselin, pág. 37; textos de Avicena citados. *ibid.*, nota 1.) Santo Tomás explica aquí en qué sentido sería verdadera la fórmula; pero él mismo no parece haberla usado nunca. En Avicena en cambio se lee: "primus igitur non habet quidditatem". *Met.*, tr. VIII, c. 4, ed. de Venecia, 1508, 8º 99 rb.

(28) Se notará sin embargo, que es el *esse* el que absorbe la esencia y no a la inversa: "In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua." *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *Solutio.* Dios se llama pues *El que es,* con más propiedad que *essentia.*

en la doctrina de Santo Tomás. Así como no se dice de Dios que carezca de sabiduría, sino más bien que su sabiduría es su existir, no se dice tampoco que no tenga esencia, sino más bien que su esencia es su existir ([29]). Para abarcar de un solo vistazo la amplitud de la reforma realizada por Santo Tomás en el plano de la teología natural, basta con medir la distancia que separa al Dios *Essentia* de San Agustín, del Dios de Santo Tomás, cuya *essentia* ha sido como devorada por el *esse*.

No obstante, el puro Existir que Santo Tomás filósofo encuentra al final de la metafísica, el Santo Tomás teólogo lo hallará en la Escritura, no ya como la conclusión de una dialéctica racional, sino como una revelación del mismo Dios a todos los hombres, para ser aceptada por la fe. Pues nos es imposible dudar de ello, Santo Tomás pensó que Dios había revelado a los hombres que su esencia es existir. Santo Tomás no es pródigo en epítetos. Jamás un filósofo ha cedido menos a las tentaciones de la elocuencia. Sin embargo, en esta ocasión, al ver a estos dos haces de luz converger hasta el punto de confundirse, no pudo retener una palabra de admiración ante la brillante verdad que surgía de su encuentro. A esta verdad, Santo Tomás la saludó con un título que la exalta por encima de todas: "La esencia de Dios, es, pues, su existir. Ahora bien, esta verdad sublime *(hanc autem sublimem veritatem)*, Dios la enseñó a Moisés, que interrogaba al Señor: si los hijos de Israel me preguntan cuál es su nombre, ¿qué he de decirles? *(Exod.*, III, 13). Y el Señor le respondió: Yo soy El que soy. Tú dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES, me ha enviado a vosotros, mostrando así que su propio nombre es: EL QUE ES. Pero todo nombre está destinado a significar la naturaleza o esencia de alguna cosa. Resulta, pues, que el mismo existir divino *(ipsum divinum esse)* es la esencia o la naturaleza de Dios" ([30]). Notemos que esta revelación de la identidad de esencia y de existencia en Dios, equivalía para Santo Tomás a una revelación de la distinción de esencia y existencia en las criaturas. EL QUE ES significa: Aquel cuya esencia es existir; EL QUE ES es el nombre propio de Dios; en consecuencia, para nada que no sea Dios, la esencia será el existir. Podría, sin gran riesgo, suponerse que Santo Tomás hiciera esta deducción tan simple; los textos

([29]) "Quandoque enim significat (sc. ens et esse) essentiam rei, sive actum essendi: quandoque vero significat veritatem propositionis... Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius." *De Potentia*, qu. VII. art. 2, ad. Im.

([30]) *Cont. Gent.*, I, 22, ad *Hanc autem.*

prueban que efectivamente la hizo: "Es imposible que la sustancia de ningún ser que no sea el Primer Agente, sea el mismo existir. De ahí el nombre que el *Éxodo* (III, 14) da como nombre propio de Dios: EL QUE ES, ya que solamente a él pertenece que su sustancia no sea otra cosa que su existir" ([31]).

Dos consecuencias principales parecen surgir de estos textos. Por de pronto, el existencialismo tomista no fué un acontecimiento solamente en la historia de la teología natural, sino también en la de la misma teología propiamente dicha. Se trata en efecto de interpretar la palabra de Dios, literalmente tomada, y basta con comparar la interpretación tomista del texto del *Éxodo* con su interpretación agustiniana, para apreciar la importancia teológica que tiene el inclinarse por la una o por la otra. Al leer el nombre de Dios, San Agustín comprendía: Yo soy el que jamás cambia; leyendo la misma fórmula, Santo Tomás comprende: Yo soy el acto puro de existir. De ahí que, como segunda consecuencia, el historiador no pueda representarse el pensamiento de Santo Tomás como poblado de disciplinas tan distintas unas de otras, como lo son las definiciones de las mismas. Ni la identidad en Dios de la esencia y de la existencia, ni la distinción de la esencia y la existencia en las criaturas, son *revelatum*, ya que ninguna de estas verdades sobrepasa los alcances de la razón natural considerada como facultad de juzgar; una y otra están para Santo Tomás entre lo revelable, y aún entre lo relevable que ha sido revelado. Tal vez en ninguna otra parte pueda verse más claramente que aquí, cuán compleja es la economía de la revelación, es decir, del acto por el cual Dios se da a conocer al hombre, en la doctrina tomista. Santo Tomás estaba lejos de creer o de desear hacer creer, que Dios hubiera revelado a Moisés el Capítulo XXII del libro I de la *Suma contra los Gentiles*. Quien eso creyera sería algo más que un ingenuo. Dios nos ha dicho su nombre, y le basta al hombre creerlo para

([31]) *Cont. Gent.*, II, 52, fin del capítulo. Esta fórmula no es absolutamente perfecta, porque parece considerar ■ Dios como compuesto de *El que* y de *es*, pero es la menos imperfecta de todas, siendo la más simple que un entendimiento humano pueda concebir para designar ■ Dios. Todas las otras, como *El que es uno*, *El que es bueno*, etc., agregan ■ la composición de *El que* con *es*, su composición con un tercer término. Cf. *In I Sent.*, dist., 8, qu. 1, art. 2, ad 3m y ad 4m. Decir que es la menos imperfecta no es decir que no sea apropiada para Dios. Este nombre, *El que es*, le es *maxime proprium;* conviene solamente, en este sentido absoluto, ■ Dios *(Sum. Theol.*, I, 13, 11, *Sed contra);* pero no es aún una designación perfectamente simple del *Ipsum Esse;* además los términos de que se compone pueden atribuirse ■ las criaturas, ya que nuestro entendimiento las ha formado a partir de ellas.

que ningún falso Dios pueda jamás seducirlo; pero la teología de los Doctores Cristianos no es sino la revelación continuada por el esfuerzo de razones que trabajan a la luz de la fe. Hacía falta tiempo para que la razón realizara su tarea; la de Agustín había entrado por el buen camino, la de Tomás de Aquino no hizo otra cosa que seguir la misma vía hasta su fin. Después de esto, libre es cada uno de imaginar al genio de Santo Tomás como una viviente clasificación de las ciencias. Los que así lo hicieren se encontrarán bien pronto enfrentados con el problema: ¿fué Santo Tomás el teólogo quien, leyendo en el *Éxodo* la identidad en Dios de la esencia y existencia enseñó a Santo Tomás el filósofo la distinción de esencia y existencia en las criaturas, o fué Santo Tomás el filósofo el que, llevando el análisis de la estructura metafísica de lo concreto hasta la distinción entre esencia y existencia, enseñó a Santo Tomás el teólogo que el EL QUE ES del *Éxodo* significa el existir? Santo Tomás mismo, como filósofo, concibió estas dos posiciones como el anverso y el reverso de una sola y misma tesis metafísica, y, a partir del momento en que las comprendió, creyó siempre leerlas en la Biblia. La palabra de Dios es demasiado profunda para que la razón humana pueda jamás agotar el análisis de su sentido; pero siempre es el mismo sentido de la misma palabra el que los Doctores de la Iglesia persiguen a profundidades cada vez mayores. El genio de Santo Tomás es uno y su obra es una; jamás podrá separarse, sin arruinar su equilibrio, lo que Dios ha revelado a los hombres del sentido de lo que les ha revelado el Santo.

Esta verdad sublime es al menos para el historiador la llave que abre la inteligencia del tomismo. Todos los grandes intérpretes de Santo Tomás lo han visto así y sólo resta repetirlo en pos de ellos. Cada época debe, sin embargo, repetirlo a su manera, ya que surgen sin cesar nuevos obstáculos que obscurecen el sentido de la noción fundamental de existir. En nuestros días, dos causas distintas parecen concurrir a este fin. Por una parte, la permanente tendencia del entendimiento humano a instalarse en el orden del concepto, nos impulsa a despedazar la unidad del tomismo en un mosaico de esencias que, como las piezas de un rompecabezas, se ajustarán las unas con las otras, sin poder comunicarse entre sí; por otra parte, el progreso de los estudios históricos, nos revela, en cantidad que aumenta sin cesar, las fuentes doctrinales en las que Santo Tomás bebió para construir su obra, de modo que cada vez se nos aparece ésta más como un mosaico de fragmentos ajenos que él mismo no parecería haber visto que eran heteróclitos. Es que el tomismo no puede aparecer

sino como la más vacía o la más plena de las filosofías, como el menos consistente de los eclecticismos o como el más feliz acierto habido en el terreno de lo real, según que se lo interprete como una lógica abstracta del *ens*, o como una metafísica concreta del *esse*. No hay, pues, que escandalizarse ni inquietarse porque donde unos no ven sino plenitud y luminosidad, los otros no encuentren sino la obscuridad del vacío. La obra filosófica de Santo Tomás no es nada si no es el primer descubrimiento, por la razón humana, de la *ultima Thule* de la metafísica. Es difícil de alcanzar, y más aun el mantenerse en ella. Esto es, sin embargo, lo que vamos a intentar hacer, al perseguir hasta sus últimas consecuencias esta verdad sublime *(hanc sublimem veritatem)*, cuya luz ilumina todo el tomismo. En el momento de emprender ésta tarea, llevemos con nosotros, como un viático, la fórmula que tal vez sea la más plena y límpida de las dadas por Santo Tomás: "Ser *(esse)* se dice con dos sentidos. En un primer sentido, designa al acto de existir *(actum essendi)*; en un segundo sentido designa la composición de la proposición que inventa el alma al agregar un predicado a un sujeto. Si se toma existir en el primer sentido, no es posible saber lo que es el existir de Dios *(non possumus scire esse Dei)*, así como no podemos conocer su esencia; pero sí podemos conocerlo en el segundo sentido. Sabemos, en efecto, que es cierta la proposición que formulamos sobre Dios al decir: Dios es; y lo sabemos a partir de sus efectos" ([32]).

([32]) *Sum. Theol.*, I, 3, 4, ad. 2m. Cf. *De Potentia*, q. 7, a 2, ad 1m.

V. LOS ATRIBUTOS DE DIOS

UN estudio completo de los problemas que se refieren a Dios, después de demostrada su existencia, debería proponerse tres objetos principales: primero, la unidad de la esencia divina; en segundo lugar, la trinidad de las personas divinas; y, por fin, los efectos producidos por la divinidad (1). De estas tres cuestiones, la segunda nada tiene que ver con el conocimiento filosófico. Si bien no le está prohibido al hombre aplicar su pensamiento a este misterio, no podría pretender, sin destruirlo precisamente como misterio, demostrarlo por medio de la razón. La Trinidad nos es conocida solamente por la Revelación; es un objeto que escapa al alcance del entendimiento humano (2). Los dos únicos objetos que puede examinar la teología natural son, pues, la esencia de Dios y las relaciones que con él tienen sus efectos.

Debe agregarse además que, aun en estos casos, la razón humana no podrá lograr una claridad total. La razón no actúa con facilidad, como lo hemos dicho ya, sino en el orden del concepto y de la definición. Definir un objeto es primero asignarle su género: es un animal; inmediatamente se agrega al género su diferencia específica: es un animal racional; puede, por fin, determinarse esta diferencia específica mediante diferencias invidualés: es Sócrates. Mas en el caso de Dios, toda definición es imposible. Puédesele nombrar; pero designarlo con un nombre no es definirlo. Para definirlo habría que asignarle un género. Y pues Dios se llama EL QUE ES, su género sería el del *ens*, o ser. Pero ya Aristóteles había visto que el ser no constituye un género, puesto que todo género es determinable mediante diferencias, que, al determinarlo, no están comprendidas en él. Ahora bien, no puede concebirse nada que no sea alguna cosa y, en consecuencia, que no esté comprendido en el ser. Fuera del ser sólo hay el no ser, que no es una diferencia, porque no es nada. No es posible, pues, decir que la esencia de Dios pertenezca al

(1) *Compendium theologiae*, I, 2.
(2) *Ibid.*, I, 36.

género ser, y como no podría atribuírsele ninguna otra esencia, toda definición de Dios es imposible (3).

Esto no quiere decir que nos veamos reducidos por eso a un completo silencio. No pudiendo llegar a lo que la esencia de Dios es, investigaremos lo que no es. En vez de partir de una esencia inaccesible y de agregarle diferencias positivas que nos hagan conocerla cada vez mejor, podemos recopilar un número más o menos considerable de diferencias negativas, que nos harán conocer con precisión cada vez mayor lo que no es. Se preguntará acaso si por ahí podremos llegar a un verdadero conocimiento. Debe responderse que sí. Sin duda un conocimiento de este orden es imperfecto; pero vale más que la ignorancia pura y simple, tanto más cuanto que elimina ciertos pseudo conocimientos positivos que, pretendiendo decir lo que la esencia de Dios es, la representan como es imposible que sea. Al distinguir la esencia desconocida que se afirma de una cantidad cada vez mayor de otras esencias, cada diferencia negativa determina, con precisión creciente, la diferencia precedente y deslinda más exactamente el contorno exterior de su objeto. Por ejemplo, decir que Dios no es un accidente sino una substancia, es distinguirlo de todos los accidentes posibles; si se agrega que Dios no es un cuerpo, determínase con mayor precisión el lugar que ocupa en el género de las substancias. Así, procediendo por orden y distinguiendo a Dios de todo lo que no es él, por medio de negaciones de esta clase, alcanzaremos un conocimiento no positivo, pero sí verdadero, de su substancia, porque lo conoceremos como distinto de todo lo demás (4). Sigamos esta vía hasta donde pueda conducirnos; ya llegará el momento de trazar una nueva, cuando alcancemos su término.

I. — El conocimiento de Dios por vía de negación

Hacer conocer a Dios por vía de negación es demostrar no cómo es, sino cómo no es. Es lo que ya hemos comenzado a hacer al establecer su perfecta simplicidad (5). Decir que Dios es absolutamente simple, por ser el acto puro de existir, no es tener el concepto de tal acto, sino negarle, como se ha visto, cualquier composición: la del todo y las partes que convienen a los cuerpos; la de forma y materia, la de esencia y

(3) *Sum. Theol.*, I, 3, 5, ad *Resp.* Esta conclusión resulta también directamente de la simplicidad perfecta de Dios que hemos establecido (cf. *Sum. Theol.*, I, 3, 7) y que hace imposible que se encuentre en él la composición de género y la diferencia requerida para la definición.
(4) *Cont. Gent.*, I, 14.
(5) Véase cap. IV, *Haec sublimis veritas.*

substancia; y, en fin, la de esencia y existencia, lo que nos ha llevado a considerar a Dios como el ser cuya esencia es el existir. Partiendo de este punto, podemos agregar a la simplicidad divina un segundo atributo, que necesariamente deriva del primero: su perfección.

Aquí también concebir un ser perfecto nos es imposible; pero debemos afirmar por lo menos que Dios lo es, negándole toda imperfección. Esto es lo que hacemos al afirmar que Dios es perfecto. Así como el juicio concluye que Dios existe, aun cuando la naturaleza de su acto de existir nos sea inconcebible, concluye también que es perfecto, aun cuando la naturaleza de su perfección exceda los límites de nuestra razón. Para nosotros, eliminar de la noción de Dios toda imperfección concebible, es atribuirle toda la perfección concebible. La razón humana no puede ir más allá en el conocimiento de lo divino; pero debe por lo menos llegar hasta ahí.

Este ser, en efecto, del que descartamos todas las imperfecciones de la criatura, lejos de reducirse a un concepto del cual nuestro entendimiento hubiera abstraído lo que tiene de común con todas las cosas, como sucedería con el concepto universal de ser, es en cierto modo, el punto de intersección y como el lugar metafísico de todos los juicios de perfección y no debe entenderse esto en el sentido de que el ser necesite llegar a cierto grado de perfección, sino en el sentido de que inversamente toda perfección consiste en la posesión de cierto grado de ser. Consideremos por ejemplo esa perfección que llamamos sabiduría. Poseer la sabiduría es, para el hombre, *ser sabio*. En consecuencia, por haber llegado a ser sabio, el hombre ha ganado un grado de ser, y por ello, un grado de perfección. Porque se dice de cada cosa que es tanto más o menos noble tanto más o menos perfecta en la medida que *es* un modo determinado y por lo tanto, más o menos elevado, de perfección. Si pues suponemos un acto puro de existir, puesto que toda perfección no es sino cierta manera de ser, dicho existir absoluto será también la perfección absoluta. Ahora bien, conocemos una cosa que es el existir absoluto, y esa cosa es la misma de la que hemos dicho que es el existir. Lo que es el existir, es decir aquello cuya esencia es sólo el existir, será también necesariamente el ser absoluto, o, en otros términos, poseerá el poder de ser, en su grado supremo. Una cosa blanca, en efecto, puede no ser absolutamente blanca, por no ser la blancura misma; por lo tanto no es blanca sino en cuanto participa de la blancura; y su naturaleza puede ser tal que le impida participar de la blancura integral. Pero si existiera una blancura en sí, cuyo ser consistiera precisamente en ser blanco, no le faltaría evidentemente ningún grado de blancura. Lo mismo sucede en lo que concierne al ser. Ya hemos probado que Dios es su existir, en consecuencia que no lo recibe; pero sabemos que ser imperfectamente algo, se reduce a recibirlo imperfectamente; Dios, que es su existir, es, pues, el ser puro, al que no le falta ninguna perfección. Y, poseyendo Dios toda perfección, no presenta ningún defecto. Así como una cosa es perfecta en la medida en que es, del mismo modo es imperfecta en la medida en que, bajo cierto aspecto, no es. Pero como Dios es el ser puro, está completamente puro de no-ser. O sea, que Dios no presenta ningún defecto y posee todas las perfecciones; es decir, es universalmente perfecto (6).

¿De dónde puede, pues, provenir la ilusión de que negando a Dios una cierta cantidad de modos de ser, disminuiremos su grado de perfección? Simplemente de un equívoco sobre el sentido de estas palabras: *ser solamente*. Sin duda, lo que es solamente es menos perfecto que lo que es viviente; pero es que aquí razonamos sobre el ser de esencias que no son el acto mismo de existir. Se trata de seres imperfectos y participados, que ganan en perfección a medida que ganan en ser *(secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate)*, y en consecuencia se concibe sin dificultad que lo que *es* solamente la perfección del cuerpo, sea inferior a aquello que *es* además la perfección de la vida. La expresión *ser solamente* no designa, pues, en ese caso, sino un modo inferior de participación del ser. Pero cuando decimos que Dios es solamente el existir, sin que pueda agregarse que sea materia, o cuerpo, o substancia, o accidente, queremos significar que posee el ser absoluto y descartamos de él lo que sería contradictorio con el acto puro de existir y la plenitud de su perfección (7).

Ser perfecto es no carecer de ningún bien. Decir que Dios es perfecto equivale, pues, a decir que es el bien, y pues su perfección no es sino la pureza de su acto de existir, Dios es el bien en cuanto es actualidad pura del ser. Afirmar así

(6) *Cont. Gent.*, I, 28. *Sum. Theol.*, I, 4, 1, ad *Resp.* y I, 4, 2, ad 2m. Es evidente que aun el nombre de "perfecto" resulta impropio para calificar ■ Dios. Ser perfecto, es estar terminado, o completamente hecho; ahora, bien, Dios no ha sido hecho; no está, pues, completamente hecho. Extendemos así el alcance de este término, desde aquello que llega ■ ser completado al terminar un devenir, hasta aquello que lo está por derecho pleno, sin haber sido nunca objeto de un devenir. Cf. *Cont. Gent.*, I, 28, fin del capítulo.

(7) *Cont. Gent.*, I, 28. Cf. *De ente et essentia*, cap. V, ed. Roland-Gosselin, págs. 37-38.

a Dios como bueno no es, pues, imaginar una cualidad suplementaria que se agregaría a su ser. Ser, es ser bueno, como ya lo dijera San Agustín en un pasaje de *De doctrina christiana* (lib. I, cap. 32), que Santo Tomás cita en apoyo de su propia tesis: *inquantum sumus, boni sumus.* Fijémonos no obstante en la trasposición que debe sufrir el pensamiento de San Agustín para integrarse en el tomismo. Este se realiza con facilidad, así como el de Aristóteles que Santo Tomás reúne en el mismo crisol. ¿Por qué, se pregunta Tomás de Aquino, podemos decir con San Agustín que somos buenos en cuanto somos? Porque el bien y el ser son realmente idénticos. Ser bueno es ser deseable. Como dice Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco,* lección I, el bien es "lo que todos desean". Ahora bien, toda cosa es deseable en cuanto es perfecta, y toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Ser, es, pues, ser perfecto, y, en consecuencia, ser bueno. No puede desearse acuerdo más completo entre Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino. Sin embargo, Santo Tomás no pone de acuerdo aquí a sus predecesores por el arbitraje de una conciliación ecléctica. Su propio pensamiento transmuta literalmente el de los dos pensadores que invoca. Para metamorfosear su común ontología de la esencia, bastó a Santo Tomás con trasponer sus tesis del tono del ser al del existir. Que es lo que hace, con una frase tan sencilla que peligra nos escape su profundo sentido: "Es, pues, manifiesto que cualquier cosa es buena en cuanto es ser; en efecto, el *esse* es la actualidad de toda cosa, según se desprende de lo dicho" (8). Así, la identidad del bien y del ser que habían enseñado sus predecesores, se convierte en Santo Tomás en la identidad del bien y del acto de existir.

Se hace, pues, necesario transformar también la doctrina de la primacía del ser sobre el bien, en doctrina de la primacía del existir. Débese insistir en esto tanto más cuanto que aun aquí se apoya Santo Tomás en la letra de un texto platónico, el de *De Causis,* lección IV: *prima rerum creatarum est esse* (9). Esta primacía del existir se presenta, en efecto, como una primacía del ser en cuanto se lo afirma en el orden del conocimiento. El ser es el primer objeto inteligible; no es posible, pues, concebir como bueno sino lo que de antemano se concibe como ser (10). Pero es menester llegar más lejos aún. Puesto que el *ens* es el *habens esse,* el primado noético del ser sobre el bien no es otra cosa que la expresión conceptual del primado ontológico del existir sobre el bien. En la raíz de todo bien se encuentra un ser que es la perfección definida de un cierto acto de existir. Si Dios es perfecto, lo es porque a un ser "que es su existir le corresponde existir en toda la fuerza del término" (11). De la misma manera, si una cosa cualquiera es buena, lo es porque a un ser que es una cierta esencia, le pertenece el ser bueno según el grado de esa esencia. El caso de Dios es, por lo tanto único, porque nos es preciso en tal caso *identificar* lo que llamamos bien con aquello que llamamos existir. La misma conclusión vale para todas las perfecciones particulares que se quiera atribuir a Dios. "Como, en efecto, cada cosa es buena según es perfecta, y como la bondad perfecta de Dios es su mismo existir divino *(ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas),* para Dios es la misma cosa existir y vivir, y ser sabio, y bienaventurado, y, hablando generalmente, ser todo aquello que parezca implicar perfección y bondad. Que es lo mismo que decir que la bondad divina total es el mismo existir divino *(quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse)*" (12). O sea, que es una sola y misma cosa para Dios el ser bueno y el existir (13).

Considerar a Dios como la perfección y el bien absolutos, equivale a considerarlo como infinito. Todos los filósofos antiguos admitieron que Dios es infinito, como lo dice Aristóteles en su *Física,* libro III, lección 6. Mas Santo Tomás supo entender muy bien en qué sentido lo habían admitido. Considerando al mundo como eterno, no pudieron dejar de ver que el principio de un universo de duración infinita habría de ser a su vez infinito. Su error recayó sobre la clase de infinitud que convenía a este principio. Considerándolo como material, le atribuyeron una infinitud material. Algunos de ellos llegaron a afirmar como primer principio de la naturaleza, un cuerpo infinito. En cierto sentido el cuerpo es infinito, en cuanto de por sí es no terminado, o sea indeterminado. Lo que lo determina es la forma. Por otra parte, la forma es en sí no finita, o incompletamente determinada, porque, siendo común a la especie, no es determinada sino por la materia a ser la forma de tal o cual cosa singular. Se comprenderá, sin embargo, que ambos casos son bien diferentes. La materia gana en perfección el ser determinada por la forma; por eso su no-finitud es en ella el sig-

(8) *Sum. Theol.,* I. 5, 1, ad *Resp.* El texto al que aquí remite Santo Tomás es *Sum. Theol.,* I, 3, 4, ad *Resp.* Cf. *Cont. Gent.,* III, 20, ad *Divina enim bonitas.*

(9) *Sum. Theol.,* I, 5, 2, *Sed contra.*

(10) *Sum. Theol.,* I, 5, 2, ad *Resp.*

(11) *Cont. Gent.,* I, 28, ad *Licet autem.*

(12) *Ibid,* III, 20. *Sum. Theol.,* I, 6, 3, ad *Resp.*

(13) *Ibid.,* hacia el fin del capítulo: "Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter."

no de una verdadera imperfección. Por lo contrario, la forma pierde más bien de su amplitud natural, al reducirse, por decirlo así, a las dimensiones de la materia. La no finitud de la forma, que se mide por la amplitud de su esencia, es por lo tanto, un signo de perfección. En el caso de Dios se trata de la forma por excelencia, puesto que, como hemos dicho, la forma de las formas es el mismo existir: *illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse.* Dios es el *esse* absoluto y subsistente, que, por ser *suum esse,* no es recibido ni limitado por ninguna esencia. Manifiestamente el Acto puro y absoluto de existir es infinito en el sentido más positivo del término, y lo es por derecho pleno (14).

Si es infinito, no puede concebirse nada real en que no se encuentre este Dios. Si fuera de otro modo, habría algo de ser exterior y extraño al suyo, que lo limitaría. Esta consecuencia, de la más alta importancia en la metafísica tomista, afecta por igual a nuestra noción de Dios y a nuestra noción de la naturaleza creada. Negar que haya alguna cosa en la que Dios no esté es afirmar que Dios está en todas las cosas; pero no es posible afirmarlo sino negando a la vez que esté en ellas como parte de la esencia o como accidente de la substancia de dichas cosas. El principio que permite afirmar su omnipresencia es el mismo cuya posesión nos aseguraron las pruebas de su existencia: *Deus est ipsum esse per suam essentiam.* Si se supone que el *ipsum esse* actúa como causa, y ya veremos más adelante que lo hace como creador, su efecto propio será el *esse* de las criaturas. Y este efecto no lo causará Dios solamente durante su creación, sino durante todo el tiempo que las criaturas sean. Las cosas existen en virtud del existir divino, como la luz solar existe en virtud del sol. Mientras el sol luce, es de día; en cuanto su luz deja de llegarnos, es de noche. Del mismo modo bastaría con que el acto divino de existir dejara por un solo instante de hacer existir las cosas, para que fuera la nada. El universo tomista se nos presenta así, sobre el plano mismo de la metafísica, como un universo sagrado. Otras teologías naturales, como la de San Agustín, por ejemplo, se complacen en contemplar los vestigios de Dios en el orden, en el ritmo y en las formas de las criaturas. Santo Tomás también se complace en ello. Estas teologías naturales van más lejos: este orden, estos ritmos y estas formas, son para dichas teologías, lo que confiere a las criaturas la estabilidad del ser; de este modo, el mundo entero del ser se ofrece a ellas como un espejo traslúcido en el que se refleja a los ojos de

(14) *Sum. Theol.*, I, 7, 1, ad *Resp.*

la razón la inmutabilidad del ser divino. Santo Tomás las sigue hasta aquí; pero desde aquí las supera. El universo tomista es un mundo de seres en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto de existir. No todas las cosas son del mismo rango; las hay gloriosas, como los ángeles; nobles, como los hombres, y las hay también más modestas, como las bestias, las plantas y los mismos minerales; sin embargo, no hay uno entre todos los seres que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir. Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba realiza al menos esta cosa, la más admirable de todas: existe. Este mundo en el que es cosa maravillosa haber nacido, en el que la distancia que separa al menor de los seres de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más íntimas de la presencia de un Dios cuyo existir soberano lo salva permanentemente de la nada, es el mundo de Santo Tomás de Aquino.

Una vez franqueado el umbral de este universo encantado, ya no es posible vivir en otro. La sencillez técnica con que Santo Tomás lo explica ha contribuído en gran parte a disimular la entrada en él. Sin embargo, a ello nos invitan sus fórmulas simples, y ninguna de las empleadas antes que él deja de parecer pobre, cuando se han comprendido las suyas. Es hermosa la idea de que todo está poblado de dioses; Tales de Mileto la tuvo y Platón la adoptó; esta vez todo está lleno de Dios. O, mejor dicho, Dios es el existir de todo lo que existe, ya que todo existir sólo por su existir existe: *Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale* (15). Digamos en fin, para retornar simplemente a las conclusiones de nuestro análisis del ser (16): "Mientras una cosa exista, es preciso que Dios se halle presente en ella para mantener su existir. Ahora bien, existir es lo más íntimo que hay en cada ser y lo más profundo que hay en él, porque el existir es forma para todo lo que hay en ese ser. Es necesario, pues, que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente: *unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (17).

Dios se encuentra, pues, en todas partes. Fórmula trillada que halla aquí, por sobre las efusiones de la piedad, el sentido pleno que mejor puede nutrirlas, ya que ser el existir de todo lo que existe en cada lugar es estar en todas par-

(15) *In I sent.*, dist. 8, q. 1, art. 2, *Solutio* Cf. San Bernardo de Claraval, *In Cant. Cant.*, sermo IV, n. 4; Pat. lat., t. 183, col. 798 B.
(16) Véase más arriba, cap. I, págs. 52-54.
(17) *Sum. Theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.* Cf. *In I Sent.*, dist. 37, q. 1, art. 1, *Solutio.*

tes [18]. Tal vez fuera aún mejor decir que Dios está presente en todo con todos los modos concebibles de presencia. Como su presencia impregna a cada ser con su mismo acto de existir, raíz de todos sus demás actos, Dios está en todas las cosas por esencia, como el *Esse* que produce el *esse* de ellas; por la misma razón está en ellas por su presencia, ya que lo que no es sino por él, está desnudo y patente a sus ojos; y, por la misma razón aun, está en ellas por su potencia, ya que nada opera sino como ser, y Dios, causa de cada ser, es causa de todas sus operaciones [19]. Estar así en todo por su esencia, por su presencia y por su potencia, es lo propio de Dios, ya que en todo está de por sí, en virtud de ser el acto puro de existir.

Así llegamos a este atributo divino, cuya importancia había subrayado Agustín con tanta razón, y cuya raíz acababa, por fin, de descubrir Santo Tomás: la inmutabilidad. Para San Agustín, decir que Dios es el ser inmutable, significaba haberlo comprendido en lo que tiene de más profundo. Para Santo Tomás hay, más allá de la misma inmutabilidad divina, una razón de esta inmutabilidad. Cambiar es pasar de la potencia al acto; pero Dios es acto puro, por lo tanto no puede cambiar [20]. Por otra parte esto lo sabíamos ya, puesto que se había probado su existencia como primer motor inmóvil; negar que Dios sea sujeto de movimiento es afirmar su completa inmutabilidad [21]. Siendo completamente inmutable, Dios, por eso mismo, es eterno. Una vez más, renunciemos a concebir lo que puede ser un acto eterno de existir. El único modo de existir que nos es conocido es el de los seres que duran en el tiempo, es decir, de una duración en la que el después reemplaza incesantemente al antes. Todo lo que podemos hacer es negar que el existir de Dios implique ningún después ni ningún antes, y así tiene que ser, porque Dios es inmutable y su ser no puede sufrir sucesión alguna. Decir que una duración no comporta sucesión alguna, es afirmarla como carente de todo término, de principio o de fin; es, pues, afirmarla como doblemente *interminable*. Pero también es afirmarla como no siendo realmente lo que llamamos una duración, ya que no se produce sucesión alguna. La eternidad es *tota simul existens* [22]. Dicha eternidad es la uniformidad del existir

(18) *Sum. Theol.*, I, 8, 2, ad *Resp.*
(19) *Sum. Theol.*, I, 8, 3, ad *Resp.* y ad 1m.
(20) *Sum. Theol.*, I, 9, 1, ad *Resp.*
(21) Por eso la inmutabilidad de Dios está inmediatamente planteada, *per viam remotionis*, en el *Cont. Gent.*, I, 14, fin del capítulo.
(22) *Sum. Theol.*, I, 10, 1, ad *Resp.*

mismo, Dios; y siendo Dios su esencia, es su eternidad [23].

Resumiríamos lo más simplemente posible todo lo que precede si dijéramos de Dios que es uno, ya que hasta aquí no hemos hecho otra cosa que negar a su esencia toda multiplicidad. Así como el bien, lo uno es el ser mismo bajo uno de sus aspectos. Esta vez no es el ser como deseable, sino como indiviso. En efecto, un ser dividido, no es ya el ser que era; aparecen dos seres, cada uno de los cuales es uno. No puede hablarse de un *ser* sino donde hay un *ser uno*. Como lo dice enérgicamente Santo Tomás: *unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem,* así como cada cosa defiende su ser, defiende también su unidad [24].

¿Quiere esto decir que pueden emplearse indiferentemente los dos términos, y decir *uno* en vez de decir *ser?* De ningún modo. Pasa con lo uno como con el bien; no es lo uno lo que es, sino que el ser es uno, así como es bueno, verdadero y bello. Estas propiedades, generalmente llamadas *trascendentales,* tienen sentido y realidad solamente en función del ser, que las afirma todas afirmándose a sí mismo. No es hablar, pues, en vano decir: el ser es uno; ya que aunque no se agregue nada al ser, nuestra razón agrega algo a la noción de ser, al concebirlo como indiviso, es decir, como uno [25]. Lo mismo sucede con nuestra noción de Dios. Decir que Dios es uno equivale a decir que es el ser que es. Y no sólo lo es, sino que lo es eminentemente, porque es su propia naturaleza, su propia esencia, o más aún, su propio existir. Si lo uno es sólo el ser indiviso, lo que es ser en grado supremo es también uno en grado supremo y supremamente indiviso. Ahora bien, Dios es supremamente ser, ya que es

(23) *Sum. Theol.*, I, 10, 2, ad *Resp.*
(24) *Sum. Theol.*, I, 11, 1, ad *Resp.* Nótese el importante ad 1m que sigue a esta respuesta. Santo Tomás distingue dos clases de unidad: la del uno, principio de los números, cuantitativa, y la metafísica que es la del ser tomado en su indivisión. Mediante una profunda visión histórica, Santo Tomás percibe en la confusión de estas dos clases de unidad la fuente de dos doctrinas que rechaza. Pitágoras y Platón vieron claramente que el uno trascendental es equivalente al ser; pero lo confundieron con la unidad numérica, concluyendo que todas las substancias estaban compuestas de números, a su vez compuestos de unidades. Por el contrario, Avicena vió claramente que la unidad del número es diferente que la del ser, ya que es posible sumar las substancias, substraer el número así obtenido, multiplicarlo o dividirlo; pero confundió la unidad del ser con la del número, deduciendo que la unidad de un ser se le agregaba como un accidente. Hay un notable paralelismo entre las dos doctrinas de la accidentalidad del uno y de la accidentalidad de la existencia respecto de la sustancia, en la doctrina de Avicena. Santo Tomás lo ha observado muchas veces y no hace sino desarrollar su propio principio al reducir la unidad metafísica y trascendental de cada ser a la indivisión de su acto de existir.
(25) *Sum. Theol.*, I, 11, 1, ad 3m.

el mismo *esse*, puro y simple, sin que se le agregue ninguna otra calificación de naturaleza o de esencia para determinarlo. Y Dios es también supremamente indiviso, porque la pureza de su existir lo hace ser perfectamente simple. Es, pues, manifiesto que Dios es uno ([26]).

II. — El conocimiento de Dios por vía de analogía.

Las conclusiones precedentes eran sólo juicios positivos que ocultaban una ausencia de concepto, ya que un ser absolutamente simple o carente de esencia concebible aparte de su existir, no es un objeto accesible al entendimiento humano. No cabría esperar alcanzarlo por ningún método imaginable. Trátase aquí de una desproporción esencial entre el entendimiento y su objeto, que nada, salvo el mismo Dios en otra vida y en diferente estado del hombre, podría convertir en una proporción. En su estado presente, el hombre saca sus conceptos del conocimiento sensible; con este punto de partida no es posible llegar a ver la esencia divina, lo que sería necesario, sin embargo, para poder tener un conocimiento positivo de lo que es Dios. Pero las cosas sensibles son los efectos de Dios; podemos, pues, apoyarnos en ellas para tratar de conocerlo indirectamente como su causa. Ya lo hemos hecho al probar su existencia partiendo del mundo sensible; debemos pues poder hacerlo también para probar no ya que es, sino qué cosa es ([27]). El problema que aquí se plantea es no obstante saber si, caminando por esta segunda vía, podemos tener la esperanza de saber de él algo más de lo que no es.

Describir la naturaleza de Dios, es atribuirle ciertas perfecciones y, en consecuencia, darle diversos nombres. Es, por ejemplo, llamarlo bueno, o sabio, o poderoso, y así sucesivamente. El principio general que preside estas atribuciones es que, por ser causa primera, Dios debe poseer en grado eminente todas las perfecciones que se hallan en las criaturas. Los nombres que designan estas perfecciones deben, pues, convenirle. Sin embargo le convienen sólo en cierto sentido, ya que se trata de transferir estos nombres de la criatura al creador. Esta transferencia los transforma en

([26]) *Sum. Theol.*, I, 11, 4, ad *Resp.* Entendemos aquí, a la vez y por la misma razón, uno en sí, y único. Para que hubiese muchos dioses, sería preciso que el ser de Dios, tomado en sí, fuera divisible, y también que no fuera uno. Santo Tomás señala la inconsistencia de la hipótesis de una pluralidad de dioses al establecer *(Sum. Theol.*, I, 11, 3, ad *Resp.)* que ninguno de los seres en cuestión poseería la actualidad requerida para que un ser sea Dios.

([27]) *Sum. Theol.*, I, 12, 12, ad *Resp.*

verdaderas metáforas, en el sentido propio del término, y dichas metáforas son doblemente deficientes. Por una parte consisten en designar el existir de Dios con nombres hechos para designar un existir infinitamente diferente, el de las cosas creadas. Por otra parte, los nombres de que nos valemos para designar un objeto, convienen con la manera como concebimos dicho objeto. Los objetos naturales de nuestro entendimiento son las substancias corporales, compuestas de materia y de forma, y de las cuales cada una es un *quod est* complejo, determinado por un *quo est* simple, que es su forma. La substancia existe, pero es compleja, mientras que Dios es simple. La forma es simple, pero no existe; en cambio, Dios existe. No tenemos, pues, en nuestra experiencia humana, ningún ejemplo de acto simple de existir, de tal modo que todos los nombres transferidos de las criaturas a Dios se le aplican sólo en un sentido que se nos escapa. Tomemos, por ejemplo, la bondad y el bien. Un bien es una sustancia que existe, y Dios también existe; pero un bien es una sustancia concreta, que se descompone al analizarla en materia y forma, en esencia y existencia, lo que de ningún modo es aplicable a Dios. En cuanto a la bondad, es un *quo est;* es aquello en virtud de lo cual un bien es bueno, aunque sin ser una sustancia, mientras que Dios es supremamente subsistente. En resumen, lo que los nombres de estas perfecciones significan pertenece ciertamente a Dios, el ser supremamente perfecto; mas el modo según el cual estas perfecciones le pertenecen lo ignoramos, como el acto divino de existir que ellas constituyen ([28]).

¿Cómo caracterizar la naturaleza y el alcance de un conocimiento de Dios tan deficiente? Ya que vamos a hablar de él como causa de las criaturas, todo el problema se refiere al grado de semejanza con Dios que pueda atribuirse a sus efectos. Pero se trata aquí de efectos muy inferiores a su causa. Dios no engendra a las criaturas como un hombre engendra a un hombre; por eso, mientras un hombre engendrado posee la misma naturaleza, llevando con perfecto derecho el nombre del que lo engendra (el hijo es llamado hombre con el mismo derecho que su padre), los efectos creados por Dios no concuerdan con él ni en nombre ni en naturaleza. Aunque éste sea el caso en que el efecto es el más deficiente con respecto a su causa, no es un caso único. Aun en la naturaleza ciertas causas eficien-

([28]) *Cont. Gent.*, I, 30. Santo Tomás sigue aquí la opinión de Dionisio, de que todos los nombres de este género pueden ser a la vez afirmados y negados de Dios: afirmados por lo que significan, negados en cuanto a su manera de significarlo.

tes producen efectos de un orden específicamente inferior a ellas. Mas por el hecho de haberlos producido, es preciso que dichas causas contengan de cierta manera a estos efectos; pero los contienen de otra manera y bajo otra forma. Así, por ejemplo, la energía solar causa a la vez el calor terrestre, la sequía y otros numerosos efectos. Esta energía no es sin embargo en sí misma lo que llamamos calor, ni sequedad, es sólo lo que puede causarlos; y porque los causa, partiendo de sus efectos, decimos, por ejemplo, que el sol es un cuerpo caliente. Se llaman causas *equívocas* las causas de este género, cuyo orden de perfección trasciende el de sus efectos ([29]).

Y precisamente como causa equívoca, contiene Dios los efectos que crea, y por consiguiente, sus perfecciones pueden serle atribuidas ([30]). Sabemos que las posee, aunque ignoramos cómo. Sabemos tan sólo que todas son en él lo que él es, y como él lo es. Así nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas. Lo que pueda hallarse en ellas en cuanto a perfecciones y eficacias diversas, se halla ya contenido en la perfección una y simple de Dios. Además lo que se halle en ellas en virtud de esencias distintas de sus existencias, se encuentra primero en Dios, en virtud de su acto puro de existir. Ya que, como dice Santo Tomás: *nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum*, todo lo que está en Dios es su acto mismo de existir ([31]). Y como entre lo unívoco y lo equívoco, ningún término medio parece concebible, debemos concluir que todo cuanto decimos de Dios a partir de las criaturas no se aparta de lo equívoco; lo que, desde el punto de vista de la teología natural, no deja de ser desalentador.

Santo Tomás modificó esta conclusión, como vamos a verlo, mas tal vez no de manera tan radical como generalmente se cree. No parece haber dicho nunca que los nombres que damos a Dios no sean equívocos, sino tan sólo que no son puramente equívocos. El equívoco puro se encuentra efectivamente en el caso en que dos seres diferentes llevan por casualidad el mismo nombre. La comunidad de nombre no implica en este caso ninguna relación real ni semejanza alguna entre ambos seres. En este sentido el nombre de la constelación del Can y el del animal llamado can, son puramente equívocos, ya que el nombre es lo único común que tienen las realidades que designa. No es este

([29]) *Cont. Gent.*, I, 29.
([30]) *Cont. Gent.*, I, 31, ad *Ex praedictis.*
([31]) *Cont. Gent.*, I, 32, ad *Amplius, si aliquis effectus. Sum. Theol.*, I, 13, 5, ad *Resp.*

el caso de los nombres que damos a Dios, ya que corresponden a una relación de causa a efecto ([32]). Queda, pues, siempre como elemento positivo en lo que decimos de Dios, el que deba existir cierta semejanza, no entre Dios y las cosas, sino entre las cosas y Dios; la semejanza que el efecto tiene siempre con su causa, por muy inferior que sea con respecto a ella.

Por eso Santo Tomás vuelve tantas veces sobre la aserción de que no hablamos de Dios *secundum puram aequivocationem* y de que el hombre no está condenado a no decir nada de Dios *nisi pure aequivoce* u *omnino aequivoce* ([33]). Esta manera de hablar "no del todo equívocamente" de Dios, es precisamente lo que Santo Tomás llama *analogía.*

A juzgar por la cantidad de artículos, memorias y volúmenes consagrados a dilucidar esta noción ([34]), podría creerse que el mismo Santo Tomás hubiera tratado detenidamente sobre este asunto. Sin embargo no fué así. Los textos de Santo Tomás sobre la noción de analogía son relativamente poco numerosos, siendo cada uno de ellos tan sobrio, que no es posible evitar el preguntarse por qué causa esta noción ha adquirido tanta importancia a los ojos de sus comentaristas. Tal vez pueda hallarse la razón en su natural deseo de librar de una miseria demasiado clara, el conocimiento que de Dios nos concede Santo Tomás de Aquino. Llégase así poco a poco a hablar de la analogía como de una fuente de conocimientos casi positivos, que nos permitieran concebir más o menos confusamente la esencia de Dios. Tal vez no sea sin embargo necesario forzar los textos tomistas para obtener los servicios que se esperan de esta noción. Basta con interpretarlos, como el mismo Santo Tomás lo hace, no en el orden del concepto, sino en el del juicio.

Lo que espera Santo Tomás de la noción de analogía, es que permita al metafísico o al teólogo que maneja la metafísica, hablar de Dios sin caer en cada instante en el puro

([32]) *Cont. Gent.*, I, 33, ad *Ex praemissis.*
([33]) *Cont. Gent.*, I, 33.
([34]) Consúltense, entre otros, F. A. BLANCHE, *Sur les sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin*, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1921, págs. 52-59. B. DESBUTS, *La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin*, en los "Annales de philosophie chrétienne", 1906, págs. 377-385. B. LANDRY, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1922. M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, París, J. Vrin. 1931, cap. I, págs. 11-78. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, París, Desclée, de Brouwer, 1932, Anexo II: *De l'analogie*, págs. 821-826.

equívoco y, en consecuencia, en el sofisma. Que pueda evitarse este peligro lo prueba el hecho de que Aristóteles ha probado algunas cosas relativas a Dios por vía demostrativa; pero debe reconocerse que el Dios de Aristóteles, por inaccesible que fuera, lo era mucho menos que el QUI EST de Santo Tomás de Aquino ([35]). Para evitar el equívoco puro, es preciso apoyarse en la relación que une todo efecto con su causa, único vínculo que nos permite remontar, sin posible error, de la criatura hasta el creador. Ésta es la relación que Santo Tomás llama analogía, es decir, proporción.

Tal como Santo Tomás la concibe, la analogía o proporción se encuentra en dos casos principales. En el primero de estos casos, muchas cosas están relacionadas con otra, aunque sus relaciones con esta otra sean diferentes. Se dice en tal caso que hay analogía entre los nombres de dichas cosas, porque todas están relacionadas con la misma cosa. Por ejemplo, se habla de una medicina sana, de una orina sana. Una orina es sana porque es signo de salud; una medicina es sana porque es causa de salud. Hay, pues, analogía entre todo lo que es sano, en cualquier sentido que sea, porque todo lo que es o está sano, lo es por relación al estado de salud de un ser vivo. En el segundo caso, ya no se trata de la analogía o proporción que une varias cosas entre sí por tener todas relación con una sola, sino de la analogía que une una cosa a otra, por la relación que las une. Por ejemplo, se habla de una persona sana y de una medicina sana porque esta medicina causa la salud de esa persona. Ya no se trata de la analogía entre el signo y la causa de una misma cosa (la orina y un medicamento), sino de la analogía entre la causa y su efecto. Por supuesto, que cuando se dice que una medicina es sana, no se pretende que esté en buena salud: el término *sano* no es, pues, *puramente unívoco* para el remedio y para el enfermo; sin embargo el remedio es sano, porque causa la salud; el término "sano", no es pues *puramente equívoco* para el remedio y el enfermo. En este sentido precisamente, podemos nombrar a Dios a partir de sus criaturas. Dios no es con más propiedad bueno, sabio, justo, poderoso, que es sano el remedio que cura. Sin embargo, lo que llamamos bien, justicia, sabiduría, potencia, está ciertamente en Dios, puesto que Dios es causa de todas esas cosas. Sabemos, pues, con toda certidumbre, que todo lo que comporta alguna perfección positiva, Dios es eso; pero también sabemos que lo es como el efecto es a su causa, según un modo de ser necesariamente deficiente. Afirmar así, de Dios, la perfección de las criaturas, aunque según un modo que nos está oculto, es mantenerse entre el unívoco puro y el equívoco puro ([36]). Signos y efectos de Dios, las perfecciones de las cosas no son lo que Dios mismo es; mas Dios es, de un modo infinitamente más alto, lo que las cosas son. Hablar de Dios por analogía es, pues decir, en cada caso, que Dios es eminentemente una determinada perfección.

([35]) *Sum. Theol.*, I, 13, 5, ad *Resp*. Como filósofo, Santo Tomás se apoya en el ejemplo de Aristóteles; como teólogo en las palabras de San Pablo, *Rom.*, I, 20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur."

Se ha discutido mucho sobre el sentido de esta doctrina, y mientras unos subrayaban tan fuertemente como podían el elemento de agnosticismo que comporta, los otros señalaban enérgicamente el valor positivo que encierra en nuestro conocimiento de Dios. La discusión podrá seguir durando tanto más cuanto que cada una de las tesis enfrentadas han de poder hallar nuevos textos, todos auténticamente tomistas, para justificarse. En el plano del concepto, no hay término medio entre el unívoco y el equívoco. Ahí ambas interpretaciones son inconciliables ([37]); pero dejarán, sin duda, de serlo si las trasladamos al plano del juicio. Conviene en efecto observar que, en el caso de Dios, todo juicio, aunque presente la forma de un juicio de atribución, es en realidad un juicio de existencia. Al hablar, refiriéndose a Dios, de esencia, o de sustancia, o de bondad, o de sabiduría, no se hace sino repetir de él: es el *esse*. Por eso su nombre por excelencia es EL QUE ES. Si pues tomamos uno a uno cada atributo divino preguntándonos si está en Dios, deberemos responder que no está, al menos como tal, y a título de realidad distinta; y puesto que no podemos concebir en modo alguno una esencia que sea sólo un acto de existir, de ningún modo podemos concebir lo que Dios es, ni aun con la ayuda de tales atributos. Hacer decir a Santo

([36]) *Sum. Theol.*, I, 13, 5, ad *Resp*.

([37]) Véase A. D. SERTILLANGES, *Renseignements techniques*, a continuación de su traducción de la *Suma Teológica*, París, Desclée et Cie, 1926, t. II, págs. 379-388; del mismo autor, *Le christianisme et les Philosophies*, París, Aubier, s. d. (1939), págs. 268-273, donde la posición de Santo Tomás es definida como "un agnosticismo de definición". En sentido contrario, J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Anexo III, *"Lo que Dios es"*, págs. 827-843. Es característico en esta controversia, el que cada uno de los intérpretes resuman la posición de Santo Tomás en fórmulas de las que él no es autor. El historiador tiene derecho a proceder así; pero las expresiones de agnosticismo, de semiagnosticismo o, al contrario, de conocimiento más o menos perfecto "pero siempre verdadero" de "lo que Dios es", dejan escapar la posición auténtica de Santo Tomás. Si se perdiera sólo un punto de historia, el daño no sería grande; pero aquí el hecho histórico que se desliza entre las mallas de la historia es la misma verdad metafísica que Santo Tomás ha querido expresar.

Tomás que tenemos un conocimiento por lo menos imperfecto de lo que Dios es, significa traicionar su pensamiento, tal como él lo ha formulado repetidas veces. Porque no solamente dijo que la visión de la esencia divina nos ha sido negada en esta vida ([38]), sino también declaró textualmente que "hay algo referente a Dios, totalmente desconocido para el hombre en esta vida, a saber, lo que Dios es". Decir que *quid est Deus* es en cierto modo *omnino ignotum* para el hombre en esta vida ([39]), es presentar todo conocimiento, imperfecto o perfecto, de la esencia de Dios, como radicalmente inaccesible al hombre, en este mundo. A toda interpretación contraria de Santo Tomás, el texto justamente famoso de la *Suma contra los Gentiles* opone un obstáculo infranqueable: "No podemos llegar a saber lo que Dios es, sino lo que no es, y qué relación tiene con él todo lo demás" ([40]).

Por otra parte, es indudable que Santo Tomás nos concede cierto conocimiento de Dios, el mismo conocimiento que, en el texto de la *Epístola a los Romanos,* San Pablo llama el de los *invisibilia Dei.* Pero es preciso ver hasta donde llega. En primer lugar, si se tratara de un conocimiento del mismo Dios, San Pablo no diría *invisibilia,* sino *invisibile,* ya que Dios es uno, su esencia es una, como lo ven los bienaventurados, pero como nosotros no lo vemos. La palabra de San Pablo no invita en modo alguno a disminuir el rigor de la sentencia que nos prohibe conocer la esencia divina. Ni siquiera se trata aquí de tal conocimiento. El único que nos concede San Pablo, es el de los *invisibilia,* es decir de una pluralidad de puntos de vista sobre Dios, o de maneras de concebirlo *(rationes),* que designamos con nombres tomados de sus efectos, y que atribuimos a Dios: "De esta manera el entendimiento contempla la unidad de la esencia divina bajo las razones de bondad, de sabiduría, de virtud y otras del mismo género, que no están en Dios *(et hujusmodi, quae in Deo non sunt).* Él mismo los llamó los *invisibilia* de Dios, porque lo que responde en Dios a dichos nombres o razones, es uno, y no es visto por nosotros" ([41]).

([38]) *Sum. Theol.,* I, 12, 11, ad *Resp.*
([39]) *In Epistolam ad Romanos,* cap. I, lec. 6; ed. de Parma, t. XIII, pág. 15.
([40]) *Cont. Gent.,* I, 30, fin del capítulo.
([41]) *In Epistolam ad Romanos,* cap. I, lec. 6; ed. de Parma, t. XIII, pág. 16. Según Santo Tomás, San Pablo habría aún dicho más adelante "et divinitas" más bien que "et deitas", ya que "divinitas" significa la participación en Dios, mientras que "deitas" significa su esencia. Que además la fórmula *bonitas est in Deo* no pueda ser aceptada sino como manera de hablar, se lo ve por *Cont. Gent.,* I, 36, fin del capítulo.

A menos de admitir que Santo Tomás haya incurrido en burda contradicción consigo mismo, debe, pues, suponerse que el conocimiento de Dios que nos concede, de ningún modo se refiere a su esencia, es decir a su *esse.* Éste es efectivamente el caso, y no ha dejado de repetirlo él mismo. Todo efecto de Dios es análogo a su causa. El concepto que nos formemos de este efecto, no puede en ningún caso transformarse para nosotros en ese concepto de Dios que nos falta; pero podemos atribuir a Dios, mediante un juicio afirmativo, el nombre que designa la perfección correspondiente a dicho efecto. Proceder así no es presentar a Dios como semejante a la criatura, es fundarse sobre la certeza de que, ya que todo efecto se asemeja a su causa, la criatura de que partimos, se asemeja ciertamente a Dios ([42]). Por eso atribuimos a Dios varios nombres, como bueno, inteligente, o sabio; y estos nombres no son sinónimos, ya que cada uno de ellos designa nuestro concepto distinto de una perfección creada distinta ([43]). Sin embargo esta multiplicidad de nombres designa un objeto simple, porque todas las atribuímos al mismo objeto, por vía del juicio.

Si en ello paramos mientes, echaremos de ver cómo la naturaleza misma del juicio lo predestina a desempeñar este papel. Juzgar es siempre afirmar una unidad mediante un acto complejo. En los casos en que nuestros juicios se refieren a Dios, cada uno de ellos afirma la identidad de una cierta perfección con el mismo *esse* divino. Por eso nuestro entendimiento "expresa la unidad de la cosa por la composición verbal, que es una señal de identidad, cuando dice, *Dios es bueno,* o *Dios es bondad,* de manera que la diversidad que hay en la composición de estos términos es atribuíble al conocimiento del entendimiento, mientras la unidad lo es a la cosa conocida" ([44]). Lo que Santo Tomás denomina nuestro conocimiento de Dios, consiste, pues, en fin de cuentas en nuestra aptitud para formar proposiciones afirmativas a su respecto. Sin duda cada una de estas proposiciones vuelve a predicar lo mismo de él; pero el entendimiento puede hacerlo, razonando como si el sujeto de su proposición fuera una especie de substracto, al cual el predicado se agregara como una forma. Así, en la proposición *Dios es bueno,* se habla como si Dios fuera un sujeto real, informado por la bondad. Esto es inevitable porque un juicio se compone de varios términos. Pero no olvidemos, por otra parte, que no es él una simple yuxtaposición de estos tér-

([42]) *Cont. Gent.,* I, 29.
([43]) *Cont. Gent.,* I, 35. *De potentia,* q. VII, a. 6, ad *Resp.*
([44]) *Cont. Gent.,* I, 36.

minos, sino la composición de ellos, término que Santo Tomás emplea casi siempre, no en el sentido pasivo de compuesto, sino en el sentido activo de acto de componer. Ahora bien, al efectuar la *compositio* de los términos en el juicio, el entendimiento significa precisamente su identidad real, ya que la función propia del juicio es la de significarla: *identitatem rei significat intellectus per compositionem*. Y lo que es cierto para cada uno de nuestros juicios sobre Dios tomados individualmente, lo es igualmente para su conjunto. Ya hemos dicho, que de los nombres dados a Dios no hay dos que sean sinónimos, ya que nuestro entendimiento los aprehende bajo múltiples aspectos, de acuerdo con las múltiples maneras según las cuales las criaturas lo representan; pero como el sujeto de todos nuestros juicios sobre Dios sigue siendo uno y el mismo, puede decirse, aun aquí, que aunque nuestro entendimiento "conozca a Dios bajo conceptos diversos, sabe sin embargo que una misma y única realidad responde a todos sus conceptos" (45).

Por ahí se echa de ver cómo se juntan, sobre un plano superior, las dos interpretaciones, afirmativa y negativa, que han sido propuestas de la teología natural de Santo Tomás de Aquino, ya que ambas son verdaderas en su orden. Es exacto que, según Santo Tomás, ninguna de las formas definidas que cada uno de estos nombres significa existe en Dios: *quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic non attribuuntur* (46). O sea que no puede decirse que la bondad como tal, ni la fuerza como tal, ni la inteligencia como tal, existan como formas definidas en el ser divino; pero sería igualmente inexacto decir que nada positivo afirmamos respecto de Dios, al afirmar que es bueno, justo o inteligente. Lo que afirmamos en cada uno de estos casos, es la sustancia divina misma (47). Decir *Dios es bueno*, no es simplemente decir: *Dios no es malo;* tampoco es simplemente decir: *Dios es causa de la bondad;* el verdadero sentido de esta expresión es que "lo que llamamos bondad en las criaturas, preexiste en Dios, y de un modo más elevado. No se sigue, pues, de ahí que le corresponda

(45) *Sum. Theol.*, I, 13, 12, ad *Resp.*
(46) *De potentia*, qu. 7, art. 5, ad 2m.
(47) *De potentia*, qu. 7, art. 5, ad *Resp.* Al utilizar este texto, sobre el que J. Maritain apoya su propia interpretación *(Les degrés du savoir*, págs. 832-834), es necesario recordar la tesis precisa que en él desarrolla Santo Tomás: los nombres divinos significan la sustancia de Dios, es decir que la designan como siendo lo que los nombres significan. No se sigue de esto el que tales designaciones nos hagan concebir lo que dicha sustancia es, ya que concebimos cada una de ellas por un concepto distinto, siendo, en cambio, la sustancia divina, la simple unidad de su existir.

a Dios el ser bueno en cuanto es causa de la bondad, sino más bien, al contrario, que porque es bueno provee la bondad a las cosas" (48). Ninguna contradicción hay entre estas dos tesis, por la sencilla razón de que no son sino el anverso y reverso de una sola doctrina, la misma que Santo Tomás señalaba con tanta fuerza a propósito del existir divino. ¿Qué sabemos de Dios? Indudablemente esto: que la proposición "Dios existe" es una proposición verdadera; pero no sabemos lo que para Dios es el existir, porque *est idem esse Dei quod est substantia, et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse* (49). La situación es exactamente la misma cuando se trata de los atributos divinos. Luego de haber demostrado cuáles son, seguiremos desconociendo lo que Dios es. *Quid est Deus nescimus* (50), repite incesantemente Santo Tomás. La ilusión de que pueda ser de otro modo, se debe únicamente a que creemos saber de qué *esse* se trata, cuando probamos que Dios existe. Con mayor razón creemos saber de qué bondad, de qué inteligencia y de qué voluntad se trata, cuando probamos que Dios es bueno, inteligente y volente. De hecho, no sabemos más sobre todas esas cosas, ya que todos estos nombres significan la sustancia divina, idéntica al *esse* de Dios, y desconocida por nosotros (51). Sin embargo nos queda la certeza, de que así como la proposición "Dios existe" es verdadera, las propo-

(48) *Sum. Theol.*, I, 13, 2, ad *Resp.*
(49) *De potentia*, qu. VII, a. 2, ad 1m.
(50) *De potentia*, *loc. cit.*, ad 11m.
(51) *Sum. Theol.*, I, 13, 2, ad *Sed contra.* Habiendo escrito el P. Sertillanges que *"el que es...* es sólo un nombre de criatura", J. Maritain calificó esta fórmula de "completamente equívoca" *(Les degrés du savoir*, pág. 841). Digamos, a lo más, provocadora, ya que no contiene otro error que el de suponer comprendida la doctrina de Santo Tomás. Las tres palabras "el que es", han sido tomadas del lenguaje común; no han sido hechas para designar a Dios sino a cosas comunes; de ahí que, *quantum ad modum significandi*, la fórmula se aplica primero a las criaturas. Al contrario, *lo que* la fórmula significa: el existir mismo, conviene en primer lugar a Dios, el acto puro de existir. J. Maritain mismo recuerda esta distinción contra el P. Sertillanges *(Sum. Theol.*, I, 13, 3, ad *Resp.*, y I, 13, 6, ad *Resp.)*, cuando en realidad la fórmula de éste se apoyaba sobre dicha distinción. J. Maritain parece olvidar que si, por primera imposición, los nombres que atribuímos a Dios son nombres de criaturas, los conceptos que les corresponden en el pensamiento siguen siendo hasta el fin conceptos de criaturas. Decir que el *id quod*, que conocemos en la criatura solamente como participación, pertenece a Dios *per prius*, o sea por derecho de prioridad, equivale a decir que lo que hay en Dios lo ignoramos. Para evitar el "agnosticismo de concepto", al que algunos no se resignan tratándose de Dios, no debe buscarse refugio en un concepto más o menos imperfecto de la esencia divina, sino en lo positivo de los juicios afirmativos, los cuales a partir de los efectos múltiples de Dios, sitúan, por decirlo así, el lugar metafísico de una esencia, que no podemos concebir absolutamente.

siciones "Dios es bueno", "Dios es vida", "Dios es inteligente", y otras del mismo género, son todas proposiciones verdaderas. Que Dios sea lo que llamamos bondad, vida y voluntad, sabémoslo con tanta certeza como sabemos que es lo que llamamos existir; mas el contenido conceptual de estos términos no cambia cuando los aplicamos a Dios. Todos estos juicios verdaderos orientan, pues, nuestro entendimiento hacia un mismo polo, cuya dirección conocemos; pero que, por estar en el infinito, nuestras fuerzas naturales no nos lo permiten alcanzar. Porque no se lo comprende multiplicando las proposiciones afirmativas que lo designan, aunque esto no sea hablar en vano, ni malgastar nuestro tiempo, ya que, al menos, es volvernos hacia él.

III.—Las perfecciones de Dios

De entre las perfecciones que podemos atribuir a Dios por analogía con las criaturas, tres merecen retener particularmente nuestra atención, porque constituyen las perfecciones más altas del hombre, la criatura terrestre más perfecta; esas perfecciones son: la inteligencia, la voluntad y la vida. Antropomorfismo, se dirá sin duda. Pero si es preciso partir de los efectos de Dios, es prudente tomar como punto de partida al hombre, más bien que a la piedra. ¿Qué riesgo corremos al concebir a Dios a la imagen del hombre, en una doctrina en la que de antemano sabemos que nuestro concepto será siempre infinitamente inferior a su objeto, cualquiera sea el efecto de que partamos para concebirlo?

La inteligencia de Dios podría por supuesto deducirse inmediatamente de su infinita perfección. Pues que, en efecto, atribuímos al criador todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas, no podemos rehusarle la más noble de todas, aquella en virtud de la cual un ser puede llegar a ser en cierto modo todos los seres, en una palabra la inteligencia ([52]). Pero es posible descubrir una razón más profunda y tomada de la naturaleza misma del ser divino. Puede comprobarse en primer término que cada ser es inteligente en la medida en que carece de materia ([53]). Puede admitirse luego que los seres dotados de conocimiento se distinguen de los que no lo están en que estos últimos poseen sólo su propia forma, en tanto que los primeros pueden además aprehender la forma de los otros seres. En otros términos, la facultad de conocer corresponde a una mayor amplitud y a una extensión del ser en el sujeto que conoce; la

([52]) *Cont. Gent.*, I, 44.
([53]) *Ibid.*, ad *Ex hoc.*

privación de conocimiento corresponde a una limitación más estrecha y a una como restricción del ser que carece de él. Que es lo que dan a entender las palabras de Aristóteles: *anima est quodammodo omnia.* Una forma será, pues, tanto más inteligente, cuanto sea capaz de transformarse, por modo de conocimiento, en un número más considerable de otras formas; pero solamente la materia puede restringir y limitar esta extensión de la forma, y por eso puede decirse que cuando más inmateriales son las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinitud. Es, pues, evidente que la inmaterialidad de un ser es lo que le confiere el conocimiento, y que el grado de conocimiento depende del grado de inmaterialidad. Una rápida inducción acabará de convencernos de esta verdad. Las plantas, en efecto, están desprovistas de conocimiento en razón de su materialidad. El sentido, al contrario, está ya dotado de conocimiento, porque recibe las especies sensibles despojadas de materia. El intelecto es capaz de un grado aun superior de conocimiento, por estar más profundamente separado de la materia. Además su objeto propio es lo universal y no lo singular, por ser la materia el principio de individualización. Llegamos por fin a Dios que, según se ha demostrado antes, es totalmente inmaterial; también es, pues, superiormente inteligente: *cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis* ([54]).

Relacionando esta conclusión con la de que Dios es su ser, descubrimos que la inteligencia de Dios se confunde con su existir. Conocer, en efecto, es el acto del ser inteligente. Ahora bien, el acto de un ser puede pasar a algún ser exterior a él; el acto de calentar, por ejemplo, pasa de lo que calienta a lo que es calentado. Pero ciertos actos, al contrario, permanecen inmanentes en su sujeto, siendo el acto de conocer uno de éstos. Nada le ocurre a lo inteligible por el hecho de que una inteligencia lo aprehenda; mas sucede que la inteligencia adquiere su acto y su perfección. O sea que, cuando Dios conoce, su acto de inteligencia le queda inmanente; pero sabemos que todo lo que está en Dios es la esencia divina. La inteligencia de Dios se confunde, pues, con la esencia divina, y en consecuencia con el existir divino que es Dios mismo, ya que Dios es la identidad de su esencia con su existir, como antes se ha demostrado ([55]).

Vemos así que Dios se comprende perfectamente a sí

([54]) *Sum. Theol.*, I, 14, 1, ad *Resp. De Verit.*, qu. II, art. 1, ad *Resp.*
([55]) *Cont. Gent.*, I, 45.

mismo, porque si es el supremo Inteligente, como vimos antes, es también el supremo Inteligible. Una cosa material, en efecto, no puede hacerse inteligible mientras no es separada de la materia y de sus condiciones materiales por la luz del intelecto agente. En consecuencia podemos decir de la inteligibilidad de las cosas lo que decimos de su grado de conocimiento: crece con su inmaterialidad. En otros términos aún, lo inmaterial considerado como tal y por su naturaleza es inteligible. Por otra parte, todo inteligible es aprehendido según es uno en acto con el ser inteligente; ahora bien, la inteligencia de Dios se confunde con su esencia y su inteligibilidad también; la inteligencia es, pues, aquí una en acto con lo inteligible, y en consecuencia Dios, en el que coinciden el supremo grado de conocimiento y el grado supremo de cognoscible, se comprende perfectamente a sí mismo (56). Vayamos todavía más lejos: el único objeto que Dios conoce inmediatamente de por sí, es él mismo. Es evidente, en efecto, que para conocer inmediatamente de por sí a otro objeto que a sí mismo, Dios debería necesariamente volverse de su objeto inmediato, que es él mismo, hacia otro objeto. Pero este otro objeto no podría ser sino inferior al primero; la ciencia divina perdería, pues, algo de su perfección, y esto es imposible (57).

Dios se conoce perfectamente a sí mismo y sólo se conoce inmediatamente a sí mismo; esto no significa que no conozca otra cosa. Tal conclusión sería, al contrario, absolutamente contradictoria con lo que sabemos de la inteligencia divina. Partamos del principio de que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, principio evidente y fuera de toda demostración, porque la inteligencia de Dios es su ser y su ser es perfecto; es evidente por otra parte que para conocer perfectamente una cosa es necesario conocer perfectamente su poder, y para conocer perfectamente su poder es necesario conocer los efectos a los que se extiende dicho poder. El poder divino se extiende a otras cosas fuera de Dios mismo, puesto que es la primera causa eficiente de todos los seres; es, pues, necesario que, conociéndose a sí mismo, Dios conozca también todo lo demás. La consecuencia se hará más evidente aún si a lo que precede se agrega que la inteligencia de Dios, causa primera, se confunde con su ser. De ahí resulta que todos los efectos que preexisten en Dios, como en su primera causa, se hallan primero en su inteligencia, y que todo existe en él bajo su forma inteligible (58). Esta verdad, de importancia capital, requiere que nos detengamos a tratar algunos puntos referentes a ella.

(56) *De Verit*, qu. II, art. 2, ad *Resp*. *Cont. Gent*., I, 47. *Sum. Theol*., I, 14, 3, ad *Resp*.
(57) *Cont. Gent*., I, 48.

Debemos notar en primer lugar que al extender el conocimiento divino a todas las cosas, no lo hacemos dependiente de ningún objeto. Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que se ve a sí mismo por su esencia. A las demás cosas, en cambio, no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, en cuanto su esencia contiene en sí el arquetipo de todo lo que no es él. En Dios, al conocimiento no le viene, pues, su especificación de otra cosa que de la esencia misma de Dios (59). Sin embargo no es ésta la verdadera dificultad; la dificultad ésta en determinar bajo qué aspecto vé Dios las cosas. El conocimiento que de ellas tiene, ¿es general o particular?, ¿está limitado a lo real o se extiende a lo posible?, ¿debemos someterle hasta los futuros contingentes? Tales son los puntos en litigio, sobre los cuales es importante tomar partido con tanta mayor firmeza cuanto que han proporcionado materia a los más graves errores averroístas.

Ha habido, en efecto, quien ha sostenido, que Dios conoce las cosas de una manera general, es decir en cuanto seres, mas no con un conocimiento distinto, es decir, en cuanto constituyen una pluralidad de objetos distintos, dotado cada uno de una realidad propia. Es inútil insistir sobre este punto, ya que tal doctrina es manifiestamente incompatible con la absoluta perfección del conocimiento divino. La naturaleza propia de cada cosa consiste en cierto modo de participación en la perfección de la esencia divina. Dios no se conocería, pues, a sí mismo si no conociera distintamente todos los modos bajo los cuales su propia perfección es participable. Ni conocería de una manera perfecta la naturaleza del ser si no conociera distintamente todos los modos posibles de éste (60). El conocimiento que Dios tiene de las cosas es, pues, un conocimiento propio y determinado (61).

¿Se habrá de decir que este conocimiento desciende hasta lo singular? No ha faltado quien haya negado esto, no sin cierta apariencia de razón. Conocer una cosa, en efecto, significa conocer los principios constitutivos de dicha cosa. Pero toda esencia singular está constituída por una materia determinada, y por una forma individualizada en esta materia. De modo que el conocimiento de lo singular como tal

(58) *Sum. Theol*., I, 14, 5, ad *Resp*.
(59) *Sum. Theol*., I, 14, 5, ad 2m y 3m.
(60) *Cont. Gent*., I, 50. *Sum. Theol*. I, 14, 6, ad *Resp*.
(61) *De Verit*, qu. II, art. 4.

supone el conocimiento de la materia como tal. Ahora bien, vemos que en el hombre las únicas facultades que pueden aprehender lo material y lo singular son la imaginación y el sentido, u otras facultades que se asemejan a las precedentes en cuanto también utilizan los órganos materiales. El intelecto humano, en cambio, es una facultad inmaterial, y vemos que su objeto propio es lo general. Mas el intelecto divino es manifiestamente mucho más inmaterial aun que el intelecto humano; su conocimiento debe pues alejarse, mucho más que el conocimiento intelectual humano, de todo objeto particular ([62]).

Los principios de esta argumentación se vuelven contra la conclusión que de ella se quiere deducir. Nos permiten, en efecto, afirmar que el que conoce una materia determinada y la forma individualizada en esta materia, conoce el objeto singular que esta forma y esta materia constituyen. Pero el conocimiento divino se extiende a las formas, a los accidentes individuales y a la materia de cada ser. Puesto que su inteligencia se confunde con su esencia, Dios conoce inevitablemente todo lo que se halle, de cualquier manera que sea, en su esencia. Ahora bien, todo lo que posee el ser de cualquier manera y grado que sea, se halla en la esencia divina como en su origen primero, puesto que su esencia es el existir; pero la materia es un cierto modo de ser, porque es el ser en potencia; el accidente es también un cierto modo de ser, ya que es un *ens in alio;* la materia y los accidentes entran, pues, como la forma, en la esencia y, en consecuencia, en el conocimiento de Dios. Es decir, que no es posible negarle el conocimiento de los singulares ([63]). Con esto Santo Tomás tomaba abiertamente posición contra el averroísmo de su tiempo. Un Siger de Brabante, por ejemplo ([64]), interpretando la doctrina de Aristóteles sobre las relaciones de Dios y el mundo en su sentido más estricto, veía en Dios sólo la causa final del universo. Según él, Dios no era la causa eficiente de los efectos físicos, ni en su materia ni en su forma, y, puesto que no era causa de ellos, no debía ni gobernarlos providencialmente, ni aun conocerlos. La negación de la causalidad divina es, pues, la que conducía a los averroístas a rehusar a Dios el conocimiento de los singulares; y la afirmación de la universal causalidad divina es la que conduce a Santo Tomás a atribuírselo. Por ser el *Esse* mismo,

([62]) *Cont. Gent.*, I, 63, 1ª obj.
([63]) *Cont. Gent.*, I, 65. *Sum. Theol.*, I, 14, 11, ad *Resp.*— *De Verit.*, qu. II, art. 5, ad *Resp.*
([64]) Véase Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, I, pág. 168; II, pág. 76.

el Dios de Santo Tomás causa y produce la totalidad del *esse*. Dios conoce, pues, a todos los seres reales, no solamente como distintos unos de otros, sino aun en su misma individualidad, con los accidentes y la materia que los hacen singulares. ¿Conoce también los posibles? No podría dudarse de ésto razonablemente. Lo que no existe actualmente, pero puede existir es, por lo menos, una existencia virtual, distinguiéndose así de la nada pura. Ya se ha demostrado que por ser Dios el Existir, conoce todo lo que existe, cualquiera que sea su género de existencia o sea que Dios conoce también los posibles. Cuando se trata de posibles que, aunque actualmente no existan, hayan existido o existirán, se dice que Dios los conoce porque posee la ciencia de la visión. Cuando se trata de posibles que podrían estar realizados, pero que no lo están, no lo han estado, ni lo estarán jamás, se dice que Dios tiene la ciencia de simple inteligencia. Pero en ningún caso escapan los posibles a la intelección perfecta de Dios ([65]).

Nuestra conclusión se extiende aún a esa clase de posibles de los que no puede decirse si deben o no realizarse, llamados futuros contingentes. Puede en efecto considerarse un futuro contingente de dos maneras: en sí mismo y actualmente realizado, o en su causa y pudiendo realizarse. Por ejemplo, Sócrates puede estar sentado o de pie; si lo veo sentado, veo este contingente actualmente presente y realizado. Pero si simplemente veo en el concepto de Sócrates el que puede sentarse o no, según lo desee, veo el contingente bajo la forma de un futuro aun no determinado. En el primer caso, hay materia para un conocimiento cierto; en el segundo caso ninguna certeza es posible. En consecuencia quien conozca el efecto contingente solamente en su causa, no tiene sino un conocimiento conjetural. Pero Dios conoce todos los futuros contingentes, a la vez en sus causas y en sí mismos, como actualmente realizados. Aunque los futuros contingentes se realizan sucesivamente, Dios no los conoce sucesivamente. Ya hemos establecido que Dios está colocado fuera del tiempo; su conocimiento, como su ser, se mide por la eternidad; ahora bien, la eternidad que existe toda a la vez, abarca en un presente inmóvil el tiempo entero. Dios conoce, pues, los futuros contingentes como actualmente presentes, y realizados ([66]), sin que el conocimiento necesario que tiene de ellos les quite, de ningún modo, su carácter de contingencia ([67]). Por este camino se aleja también Santo Tomás del

([65]) *Sum. Theol.*, I, 14, 9, ad *Resp.*
([66]) *Sum. Theol.*, I, 14, 13, ad *Resp. Cont. Gent.*, I. 67. *De Verit.*, qu. II, art. 12, ad *Resp.*
([67]) *Sum. Theol.*, 1, 14, 13, ad 1m.

averroísmo, y aun del más auténtico aristotelismo ([68]). Según Averroes y según Aristóteles, un futuro contingente tiene como carácter esencial, el que puede producirse o no producirse; no se concibe, pues, que pueda ser objeto de ciencia para nadie, y desde que un contingente es conocido como verdadero, cesa de ser contingente para convertirse en necesario. Pero es que Aristóteles no había concebido a Dios como al acto puro de existir, causa eficiente de toda existencia. Supremamente necesario en sí mismo, el Pensamiento divino que dominaba el mundo de Aristóteles, nada pensaba que no fuera necesario; no era ni creador ni providencia; en resumen, no era la causa que hacía existir el universo.

Después de haber determinado en qué sentido conviene atribuir a Dios la inteligencia, nos queda por determinar en qué sentido debemos atribuirle la voluntad. De que Dios conoce, podemos concluir que quiere; porque siendo el bien conocido el objeto propio de la voluntad, síguese necesariamente que, una vez conocido, sea también querido. De donde se sigue que el ser que conoce el bien está, por ese solo hecho, dotado de voluntad. Ahora bien, Dios conoce los bienes; ya que siendo perfectamente inteligente, como se ha demostrado precedentemente, conoce al ser a la vez bajo su razón de ser y bajo su razón de bien. Dios quiere, pues, simplemente porque conoce ([69]). Esta consecuencia no es válida solamente para Dios, vale también para todo ser inteligente. Porque todo ser se halla, respecto de su forma natural, en una relación tal que, si no la posee, tiende hacia ella y si la posee, reposa en ella. Ahora bien, la forma natural de la inteligencia es lo inteligible. Todo ser inteligente tiende, pues, hacia su forma inteligible si no la posee, y reposa en ella si la posee. Pero esta tendencia y este reposo de complacencia derivan de la voluntad; concluimos, pues que en todo ser inteligente debe también encontrarse la voluntad, y poseyendo Dios inteligencia, síguese que también posee voluntad ([70]). Pero sabemos, por otra parte, que la inteligencia de Dios es idéntica a su existir; y puesto que quiere en cuanto es inteligente, su voluntad debe ser igualmente idéntica a su existir. Luego si el conocer, en Dios, es su existir; su querer también lo es ([71]). De modo que la voluntad, como la inteligencia, no introduce en Dios composición de ninguna clase.

([68]) MANDONNET, *op. cit.*, t. I, págs. 164-167; t. II, págs. 122-124.
([69]) *Cont. Gent.*, I, 72.
([70]) *Sum. Theol.*, I, 19, 1, ad *Resp; cf. De Verit.*, qu. XXIII, art. 1, ad *Resp.*
([71]) *Sum. Theol.*, I, 19, 1. *Cont. Gent.*, I, 73.

De este principio vamos a ver derivarse consecuencias paralelas a las precedentemente deducidas en lo tocante a la inteligencia de Dios. La primera es que la esencia divina constituye el objeto primero y principal de la voluntad de Dios. El objeto de la voluntad, como lo hemos dicho antes, es el bien aprehendido por el intelecto. Ahora bien, lo que el intelecto divino aprehende inmediatamente y de por sí es la esencia divina, como se ha demostrado. La esencia divina es, pues, el objeto primero y principal de la voluntad divina ([72]). Con esto confirmamos nuevamente la certeza que teníamos de que Dios no depende de nada exterior a él. Pero no resulta de aquí que Dios no quiera nada fuera de sí. La voluntad, en efecto, dimana de la inteligencia. Pero si bien el objeto inmediato de la inteligencia divina es Dios, sabemos que al conocerse a sí mismo Dios conoce todas las otras cosas. Igualmente Dios se quiere a sí mismo a título de objeto inmediato, y quiere todas las demás cosas al quererse a sí mismo ([73]). La misma conclusión puede establecerse sobre un principio más profundo y que conduce a descubrir la fuente de la actividad creadora en Dios. Todo ser natural, en efecto, no sólo tiene respecto de su propio bien, esa inclinación que lo hace tender hacia él si no lo posee, o que lo hace reposar en él si lo posee; todo ser se inclina además a derramar, en cuanto le es posible, y a difundir su bien propio en los otros seres. Por eso todo ser dotado de voluntad tiende naturalmente a comunicar a los otros el bien que posee. Esta tendencia es eminentemente característica de la voluntad divina, de la que sabemos que deriva, por semejanza, toda perfección. En consecuencia, si los seres naturales comunican a los otros su bien propio en la medida en que poseen cierta perfección, con mayor razón pertenece a la voluntad divina el comunicar a los otros seres su perfección, por modo de semejanza, y en la medida en que es comunicable. Así, pues, Dios quiere existir, y quiere que los demás existan pero se quiere a sí mismo como fin, y sólo quiere a las otras cosas en relación a su fin, es decir en cuanto es conveniente que otros seres participen de la divina bondad ([74]).

Al colocarnos en el punto de vista que acaba de definirse, vemos inmediatamente que la voluntad divina se extiende a todos los bienes particulares, como la inteligencia divina

([72]) *Cont. Gent.*, I, 74. Esta conclusión deriva directamente del principio de que en Dios *suum esse est suum velle: loc. cit.*, ad *Praeterea, principale volitum.*
([73]) *Cont. Gent.*, I, 75.
([74]) *Sum. Theol.*, I, 19, 2, ad *Resp.*

se extiende a todos los seres particulares. No es necesario, para mantener intacta la simplicidad de Dios, admitir que no quiere los otros bienes, sino en general, es decir, en cuanto quiere ser el principio de todos los otros bienes que provienen de él. Nada impide que la simplicidad divina sea principio de una cantidad de bienes participados, ni, en consecuencia, que Dios permanezca simple aun queriendo tales y cuales bienes particulares. Por otra parte, sabemos que Dios debe querer esos bienes particulares. Desde que el bien es conocido por la inteligencia, es, por ese mismo hecho, querido. Ahora bien, Dios conoce los bienes particulares, como se ha demostrado precedentemente. Su voluntad se extiende pues hasta los bienes particulares (75). Se extiende aún hasta los simples posibles. Porque como Dios, en efecto, conoce los posibles, incluídos los futuros contingentes, en su naturaleza propia, los quiere también con su naturaleza propia. Ahora bien, su naturaleza propia consiste en que deben o no realizarse en un momento determinado del tiempo; así es pues como Dios los quiere, y no sólo como existiendo eternamente en la inteligencia divina. Esto no significa sin embargo que al quererlos en su naturaleza propia Dios los cree, ya que querer es una acción que concluye en el interior del que desea. O sea que Dios al querer a las criaturas temporales no les confiere por eso su existencia. Esta existencia les pertenecerá sólo en razón de las acciones divinas cuyo término es un efecto exterior a Dios, a saber las acciones de producir, de crear y de gobernar (76).

Ya hemos determinado cuáles son los objetos de la voluntad divina; veamos ahora cuáles son sus diversos modos de ejercerse. Y ante todo, ¿hay cosas que Dios no pueda querer? A esta pregunta debemos responder: sí. Pero esta afirmación debe ser inmediatamente limitada. Las únicas cosas que Dios no puede querer son precisamente aquellas que, en el fondo, no son cosas; a saber todas las que en sí mismas encierran contradicción. Por ejemplo, Dios no puede querer que un hombre sea un asno, porque no puede querer que un ser sea a la vez razonable y desprovisto de razón. Querer que una cosa sea, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, la misma y su contraria, es querer que sea y simultáneamente no sea; es pues querer lo que es en sí contradictorio e imposible. Recordemos la razón por la que Dios quiere las cosas. Las quiere, hemos dicho, en cuanto participan de su semejanza. Pero la primera condición que deben cumplir las cosas para asemejarse a Dios

(75) *Cont. Gent.*, I, 79.
(76) *Ibid.*

es ser, ya que Dios es el Ser primero, fuente de todo ser. Dios no tendría pues ninguna razón para querer lo que fuera incompatible con la naturaleza del ser. Ahora bien, afirmar lo contradictorio es afirmar un ser que se destruye a sí mismo; es afirmar a la vez el ser y el no ser. Dios no puede, pues, querer lo contradictorio (77), y éste es el único límite que conviene asignar a su voluntad todopoderosa.

Consideremos ahora lo que Dios puede querer, es decir, todo lo que en cualquier grado, merece el nombre de ser. Si se trata del mismo ser divino, considerado en su infinita perfección y en su bondad suprema, debemos decir que Dios quiere necesariamente este ser y esta bondad, y que no podría querer lo que les sea contrario. Se ha probado precedentemente, en efecto, que Dios quiere su ser y su bondad como objeto principal, y como la razón que tiene para querar las otras cosas. En consecuencia, en todo lo que Dios quiere, quiere su ser y su bondad. Pero es imposible, por otra parte, que Dios no quiera alguna cosa con una voluntad actual, porque en tal caso no tendría su voluntad sino en potencia, lo cual es imposible, ya que su voluntad es su existir. Dios quiere, pues, necesariamente; y quiere necesariamente su existir propio y su propia bondad (78).

Mas no acontece lo mismo en lo que concierne a las otras cosas. Dios las quiere sólo en cuanto están relacionadas con su propia bondad como con su fin. Ahora bien, cuando queremos un cierto fin, no queremos necesariamente las cosas que se le relacionen, salvo cuando su naturaleza es tal que resulta imposible prescindir de ellas para alcanzar dicho fin. Si, por ejemplo, queremos conservar nuestra vida, querremos necesariamente el alimento; y si queremos cruzar el mar, nos es forzoso querer un navío. Pero no estamos obligados a querer aquello sin lo cual podemos lo mismo alcanzar nuestro fin; si, por ejemplo, queremos pasearnos, nada nos fuerza a querer un caballo, ya que podemos pasearnos a pie. Y lo mismo para todo lo demás. Ahora bien, la bondad de Dios es perfecta; nada de lo que pueda existir fuera de ella aumenta su perfección; por eso Dios, que se ama necesariamente a sí mismo, no está constreñido a amar nada de lo demás (79). Lo que es siempre verdad es que si Dios quiere otras cosas, no puede dejar de quererlas, porque su voluntad es inmutable. Esta necesidad puramente hipotética no introduce en él ninguna necesi-

(77) *Cont. Gent.*, I, 84.
(78) *Ibid.*, 80.
(79) *Sum. Theol.*, I, 19, 3, ad *Resp.*; *Cont. Gent.*, I, 81 y 82.

dad verdadera y absoluta, es decir ninguna obligación [80].

Podría objetarse, en fin, que si Dios quiere las demás cosas con una voluntad libre de toda obligación, no las quiere sin embargo sin razón, ya que las quiere en vista del fin de ellas, que es su propia bondad. ¿Hemos de decir entonces que la voluntad divina es libre de querer las cosas, pero que si Dios las quiere, puede asignarse una causa a su voluntad? Esto sería expresarse mal, ya que la verdad es que en ningún caso la voluntad divina tiene causa. Se lo comprenderá fácilmente si se recuerda que la voluntad deriva del entendimiento y que las causas en razón de las cuales un ser dotado de voluntad quiere, son del mismo orden que aquellas en razón de las cuales un ser inteligente conoce. En lo que concierne al conocimiento, las cosas suceden de tal manera, que si un intelecto comprende separadamente el principio y la conclusión, la inteligencia que tiene del principio es la causa de la ciencia que adquiere de la conclusión; pero si este intelecto viera la conclusión en el seno del principio mismo, aprehendiéndolos ambos en una intuición única, la ciencia de la conclusión no estaría causada en él por la inteligencia de los principios, ya que nada es propia causa de sí mismo, y sin embargo comprendería que los principios son causa de la conclusión. Lo mismo sucede con la voluntad; el fin es a los medios como, en la inteligencia, los principios son a la conclusión. Así, si cualquiera quisiera por un acto el fin y, por otro acto, los medios relativos a dicho fin, el acto por el cual quiera el fin será causa de aquél por el cual quiere los medios. Pero si quisiera, por un acto único, el fin y los medios, ya no podría decirse otro tanto, porque sería considerar dicho acto, como siendo causa de sí mismo. Sin embargo, siempre será cierto que esta voluntad desea ordenar los medios en vista de su fin. Ahora bien, así como por un acto único Dios conoce todas las cosas en su esencia, quiere, por un acto único, todas las cosas en su bondad. En consecuencia, así como en Dios, el conocimiento que tiene de la causa no es causa del conocimiento que tiene del efecto, y que, sin embargo, conoce el efecto en su causa, del mismo modo la voluntad que tiene del fin no es la causa por la cual quiere los medios, y sin embargo quiere los medios como ordenados en vista de su fin. Quiere, pues, que aquello sea a causa de esto; pero no a causa de esto quiere aquello [81].

Decir que Dios quiere el bien, es decir que lo ama, ya que el amor no es sino el primer movimiento de la voluntad en su tendencia hacia el bien. Al atribuirle a Dios el amor, no debemos imaginárnoslo como afectado de alguna pasión, o tendencia, que se distinguiera de su voluntad, afectándolo. El amor divino no es otra cosa que la voluntad divina del bien, y como esta voluntad es el *esse* de Dios, el amor divino es, a su vez, el mismo *esse*. Tal es, por otra parte, la enseñanza de la Escritura: *Deus caritas est* (Juan, Epist., IV, 8). Una vez más la teología natural y la teología revelada júntanse aquí sobre el plano de la existencia [82], como podría mostrarse punto por punto, analizando el objeto del amor divino. La voluntad de Dios es causa de todas las cosas. Causa del hecho de que *ellas sean*, el querer divino es, pues, causa de *lo que ellas son;* pero Dios ha querido que sean, y que sean lo que son, sólo porque son buenas en la medida en que son. Decir que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas, equivale, pues, a decir que Dios ama todas las cosas, como la razón lo muestra, y como lo enseña la Escritura: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti (Sabiduría,* XI, 24).

Notemos por otra parte que la simplicidad divina no está dividida por la multiplicidad de los objetos del amor divino. No debemos representarnos las cosas como susceptibles de provocar el amor de Dios por su bondad. Dicha bondad es Dios quien la crea e infunde en ellas. Amar a sus criaturas es siempre, para Dios, amarse a sí mismo, con el acto simple por el que se quiere, que es idéntico a su existir [83]. De modo que Dios ama todo amándose a sí mismo; y como todo ser tiene tanto bien cuanto ser, Dios ama a cada ser proporcionalmente a su propio grado de perfección. Amar más una cosa que otra es, para él, querer que sea mejor que otra [84]. Preferir una cosa a otra, es querer como él que las mejores de entre las cosas sean, en efecto, mejores que las otras [85]. En una palabra, es querer que sean exactamente lo que son.

Inteligente y libre, Dios es también un Dios vivo. Lo es por el hecho de poseer inteligencia y voluntad, ya que no es posible conocer ni querer, sin vivir; pero lo es por una razón más profunda y directa aún, que se desprende de la noción misma de vida. De entre la diversidad de seres, se atribuye la vida a los que contienen un principio interno de movimiento. Esto es tan cierto, que se lo atribuímos espontáneamente a los mismos seres inanimados, en cuanto presentan una apariencia de movimiento espontáneo; el agua que fluye de una

(80) *Cont. Gent.*, I, 83.
(81) *Sum. Theol.*, I, 19, 5, ad *Resp.*

(82) *Sum. Theol.*, I, 20, 1.
(83) *Ibid.*, 2.
(84) *Ibid.*, 3.
(85) *Ibid.*, 4.

fuente es para nosotros agua viva, por oposición a las aguas muertas de una cisterna o de un estanque. Ahora bien, conocer y querer forman parte de aquellas acciones cuyo principio es interior al ser que las cumple y, tratándose de Dios, es aun mucho más evidente que tales actos nacen en su fondo más íntimo, porque siendo causa primera, él es eminentemente causa de sus propias operaciones ([86]). Así a Dios comprendémoslo como una fuente viva de eficacia tal que sus actos fluyen eternamente de su ser, o, más exactamente, que su operación se confunde idénticamente con su mismo existir. Porque en efecto, lo que se designa con el término vida, es, para un ser, el hecho mismo de vivir, considerado bajo una forma abstracta; así como el término carrera es una simple palabra para significar el acto concreto de correr; y con mayor razón aún porque la vida de un ser es lo que le hace existir. Si se trata de Dios la conclusión se impone en un sentido aún más absoluto, puesto que no sólo es su propia vida, como los seres particulares son las que han recibido, sino que lo es como un ser que vive de por sí y causa la vida de los demás seres ([87]). De esta vida, eternamente fecunda en una inteligencia siempre en acto, procede la beatitud divina, de la cual la nuestra no habrá de ser sino una participación.

El término beatitud es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, ya que ser feliz es conocer que uno posee su propio bien ([88]). Pero el bien propio de un ser consiste en cumplir, tan perfectamente como sea posible, su operación más perfecta, y la perfección de una operación depende de cuatro condiciones principales, cada una de las cuales se halla eminentemente realizada en la vida de Dios. En primer lugar, es preciso que esta operación se baste a sí misma y se termine integralmente en el interior del ser que la cumple. ¿Por qué esta exigencia? Porque una operación que se desarrolla íntegramente en el interior de un ser, se cumple, al fin de cuentas, en su beneficio, ya que queda en él el resultado que logra y le produce una ganancia positiva cuyo beneficio conserva enteramente ([89]). Al contrario, las operaciones que se acaban fuera de su autor, lo benefician menos que a la obra que producen, y no podrían constituir un bien del mismo orden que el precedente; es, pues,

([86]) *Cont. Gent.*, I, 97, ad *Adhuc vivere.*
([87]) *Cont. Gent.*, I, 98. Cf. *Sum. Theol.*, I, 18, 4, ad *Resp*
([88]) "Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo." *Cont. Gent.*, I, 100.
([89]) Estas son las operaciones que Santo Tomás llama *inmanentes:* ver, conocer, etc., por oposición a las operaciones llamadas *transeúntes,* cuyo efecto es exterior al ser que causa la operación: construir, curar, etc.

una operación inmanente a Dios la que hará su beatitud. El segundo carácter de la operación beatificante, es que sea cumplida por la más alta potencia del ser considerado; por ejemplo, en el caso del hombre, la beatitud no consistiría en el acto de un conocimiento sensible, sino solamente en un conocimiento intelectual perfecto y asegurado. Pero deberá tenerse en cuenta además el objeto de esta operación; así, mientras se trata de nosotros, la beatitud supone el conocimiento intelectual del supremo inteligible, y éste es su tercer carácter. En cuanto al cuarto, consiste en la manera de cumplirse la operación, que debe ser perfecta, fácil y deleitable. Ahora bien, así es precisamente y en su grado más perfecto, la operación de Dios: es inteligencia pura, y totalmente en acto; es su propio objeto, lo que equivale a decir que conoce perfectamente al supremo inteligible; y siendo el acto por el que se conoce a sí mismo, lo cumple sin trabajo y con gozo; Dios es pues bienaventurado ([90]). Aquí también, digamos más bien: Dios es su propia beatitud, porque es feliz por un acto de inteligencia que constituye su sustancia misma. Beatitud, en consecuencia, no solamente perfecta, sino sin medida común con ninguna otra beatitud. Porque gozar del Soberano Bien, es seguramente la felicidad; pero comprenderse a sí mismo como Soberano Bien, ya no es solamente participar de la felicidad, sino serla ([91]). De modo que de este atributo, como de todos los demás, puede decirse que pertenece a Dios en un sentido único: *Deus qui singulariter beatus est.* Porque él lo es primero, la criatura lo tiene.

Estas últimas consideraciones nos conducen al punto en que dejaremos a la esencia divina para pasar al examen de sus efectos. Este estudio nos sería completamente imposible si no hubiéramos previamente determinado, hasta donde es posible, los principales atributos de Dios, causa eficiente y causa final de todas las cosas. Pero cualquiera que sea la importancia de los resultados obtenidos, si los consideramos desde el punto de vista del conocimiento humano, conviene no olvidar su extremada pobreza cuando se los compara con el objeto infinito que pretenden hacernos conocer. Indudablemente es una apreciable ventaja para nosotros el saber que Dios es infinito, eterno, perfecto, inteligente y

([90]) *Cont. Gent.*, I, 100, ad *Amplius, illud.*
([91]) "Quod per essentiam est. potius est eo quod per participationem dicitur...; Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest. Nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum..; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit." *Cont. Gent.*, I, 102.

bueno; pero no olvidemos que el "cómo" de estos atributos escapa a nuestros alcances, ya que si algunas certezas nos hubieran de hacer olvidar que la esencia divina sigue siéndonos desconocida, nos valdría más no poseerlas. No podemos considerar a nuestro intelecto capaz de saber lo que es una cosa mientras no pueda definirla, es decir, hasta que se le presente bajo una forma que corresponda punto por punto con lo que es. Y no debemos olvidar que todo lo que nuestro intelecto ha podido concebir de Dios, lo ha concebido de una manera deficiente, porque el existir de Dios escapa a nuestras aprehensiones. Podemos, pues, concluir, con Dionisio el Areopagita (92), considerando el conocimiento más elevado que nos sea posible adquirir en esta vida respecto de la naturaleza divina, inseparable de la certidumbre de que Dios está por encima de todo lo que pensamos de él (93).

IV. — El Creador

Hemos visto que, según Santo Tomás, el único objeto de la filosofía, en cuanto revelable, es Dios, de quien debemos considerar primero la naturaleza y luego los efectos. A esta segunda cuestión deberemos, pues, dedicarnos ahora; pero antes de examinar los efectos de Dios, es decir las criaturas tomadas en su orden jerárquico, debemos considerar aún a Dios mismo, en el acto libre mediante el cual hace existir a todo lo demás (94).

El modo según el cual todo el ser emana de su causa universal, Dios, recibe el nombre de creación. La creación significa, ya el acto por el cual Dios crea, o bien el resultado de dicho acto, es decir su creación. En el primer sentido hay creación cuando hay producción absoluta del existir. Aplicando esta noción al conjunto de lo que existe, diremos que la creación, la producción de todo el ser, consiste en el acto por el cual *El que es*, es decir el acto puro de existir, causa los actos finitos de existir. En el segundo sentido la creación no es ni una especie de accesión al ser (ya que la nada no puede acceder a cosa alguna), ni una trasmutación por el Creador (ya que no tiene nada que trasmudar); sino solamente una "inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet" (95). Que es lo que se desea expresar cuando se dice que Dios ha creado el universo de la nada, o también que la creación es el paso de todo lo que existe, del no-ser o nada, al ser. Pero interesa hacer notar que en esta afirmación la preposición *de* no designa la causa material, sino simplemente un orden; Dios no ha creado el mundo de la nada en el sentido de que lo hubiera hecho surgir de la nada considerada como una especie de materia preexistente, sino en el sentido de que después de la nada apareció el ser. Crear de la nada significa, pues, no crear de algo. Esta expresión, lejos de admitir una materia en el origen de la creación, excluye radicalmente todas aquellas que pudiéramos imaginar (96); así decimos que un hombre se entristece por nada, cuando su tristeza carece de causa (97).

Esta concepción del acto creador tropieza inmediatamente con las objeciones de los filósofos, a los que contradice en sus hábitos de pensamiento (98). Para el físico, por ejemplo, un acto cualquiera es, por definición, un cambio, es decir, una especie de movimiento. Ahora bien, todo lo que pasa de un lugar a otro, o de un estado a otro, presupone un punto o estado inicial, como punto de partida de su cambio o de su movimiento, de modo que de faltar dicho punto de partida, la noción de cambio se torna inaplicable. Por ejemplo; muevo un cuerpo; estaba pues en determinado lugar, de donde lo hice pasar a otro; si cambio el color de un objeto, se necesitó un objeto de un cierto color, para

(92) *De mystica theolog.*, I, 1.
(93) *De Verit.*, qu. II, art. 1, ad 9m.
(94) Consúltense a este respecto los artículos de J. DURANTEL, *La notion de la création dans saint Thomas*, en los "Ann. de philosophie chrétienne", números de febrero, marzo, abril, mayo y junio de 1912. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, en "Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters" Bd. XI, h. 5, Münster, 1913. Sobre la cuestión de la eternidad del mundo, véase TH. ESSER, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster, 1895. JELLOUSCHEK, *Verteidigung der Möglichkeit einer Anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis, und Joannes Capreolus*, en "Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.", 1911, XXVI, págs. 155-187 y 325-367. FR. M. SLADESZEK, *Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt*, en "Philos. Jahrbuch", XXXV, págs. 38-56. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin*, en la "Rev. de théologie et philosophie", abril de 1907.

(95) *De Potentia*, qu. III, art. 3. ad *Resp*. Cf. *Sum. Theol.*, I, 44, 1, ad *Resp*.
(96) *Sum. Theol.*, 1, 45, 1, ad 3m.
(97) *De Potentia*, qu. III, art. 1 ad 7.
(98) Como el *Esse* divino con el que se identifica, el acto creador escapa al concepto. Somos nosotros quienes lo imaginamos como una especie de relación causal que relacionaría a Dios con la criatura: "Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum." *De Potentia*, qu. III, art. 3, ad *Resp*. Vamos a ver, al contrario, que, tomada en sentido pasivo, como efecto o término del acto creador, la creación es una relación real, o, más exactamente, la criatura misma en su dependencia de Dios, de quien recibe el ser.

que yo pudiera darle otro. Ahora bien, en el caso del acto creador tal cual acabamos de definirlo, falta precisamente dicho punto de partida. Sin la creación, no hay nada; con la creación, hay algo. Este paso de la nada al ser ¿no es una noción contradictoria ya que supone que lo que no existe puede, sin embargo, cambiar de estado, y lo que nada es convertirse en algo? *Ex nihilo nihil fit*, tal es la objeción previa del filósofo contra la posibilidad de la creación.

Esta objeción, sin embargo, sólo tiene fuerza en la medida en que se acepte su punto de partida. El físico argumenta a partir de la noción de movimiento; comprueba que las condiciones requeridas para que haya movimiento no son satisfechas en el caso de la creación; de donde concluye que la creación es imposible. En realidad la única conclusión legítima de su argumentación sería que la creación no es un movimiento. Pero sería, así, plenamente legítima. Es en efecto muy cierto, que todo movimiento es el cambio de estado de un ser, y al hablársenos de un acto que no sea un movimiento, no sabemos como representárnoslo. Cualquiera que sea el esfuerzo que hagamos, siempre nos *imaginaremos* la creación como si se tratara de un cambio, imaginación que la hace contradictoria e imposible. En realidad es algo muy diferente; una cosa frente a la cual fracasamos al intentar formularla, tan distinta es de las condiciones de la experiencia humana. Decir que la creación es dar el ser es también una fórmula equivocada, ya que ¿cómo puede darse algo a lo que no es? Decir que es una recepción del ser no resulta mejor, porque ¿cómo lo que nada es puede recibir algo? Digamos, pues, por decirlo de algún modo, que es una especie de recepción del existir, sin pretender representárnosla (99).

El mismo existir no es concebible para nosotros sino bajo la noción de ser; por lo tanto no debe sorprendernos que la relación entre dos actos de existir, de los cuales uno no es sino eso mismo y el otro el efecto propio del primero, nos resulte inconcebible. Sobre este punto Santo Tomás se explicó repetidas veces, y con toda la precisión deseable, y es también uno de aquellos en que nos sentimos naturalmente más tentados de mitigar el rigor de sus principios. Cada vez que habla directamente de la creación como tal, Santo Tomás usa el lenguaje del existir y no el del ser: *Deus ex nihilo res in esse producit* (100). Se trata, pues, aquí de un acto, que partiendo del *Esse*, llega directa e inmediatamente al *esse*. De este modo, crear es la acción propia de Dios, y de él solo: *creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei*, y el efecto propio de esta acción propiamente divina es también el efecto más universal de todos, el que todo otro efecto presupone, el existir: *inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse... Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei* (101). Por eso, cuando Santo Tomás se pregunta cuál es en Dios la raíz del acto creador, niégase a ponerla en una de las personas divinas: "crear, en efecto, es propiamente causar o producir el existir de las cosas. Y pues que todo lo que produce, produce un efecto que se le asemeja, puede verse en la naturaleza de un efecto la de la acción que lo produce. Lo que produce fuego, es fuego. Por esa razón crear pertenece a Dios según su existir, el cual es su esencia, común a su vez a las tres personas" (102). Aplicación teológica de las más instructivas, ya que tanto hace resaltar el alcance existencial último de la noción tomista de la creación: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, opportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus* (103).

Siendo éste el modo de producción que se designa con el nombre de creación, inmediatamente se ve por qué sólo Dios puede crear. Esto lo niegan los filósofos árabes, espe-

(99) "Creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse." *In II Sent.*, d. 1, qu. 1, art. 2, ad *Resp.* y ad 2m. Cf. *Cont. Gent.*, II, 17. *De Potentia*, qu. III, art 12. *Sum. Theol.*, I, 45, 2, ad 2m y ad 3m.

(100) *Sum. Theol.*, I, 45, 2, ad *Resp.* Se trata aquí de la *creatio* como acto divino; pero puede tomarse este término como significando el efecto de dicho acto. Así entendida, la *creatio* debe ser definida como un *aliquid*, que se reduce a la dependencia ontológica de la criatura respecto del creador. Dicho de otro modo, es la *relatio* real por la que el existir creado depende del acto creador (Cf. *Sum. Theol.*, I, 45, 3. *De Potentia*, qu. III, art. 3). Es lo que Santo Tomás llama la "creatio passive accepta" *(De potentia*, III, 3, ad 2m) y que se llama a veces, más brevemente, la *creatio passiva*. Término de la creación como tal, la criatura es como el sujeto de esta relación real con Dios, que es la *creatio passiva;* ella es "prius ea in esse, sicut subjectum accidente". *Sum. Theol*, I, 45, 3, ad 3m.

(101) *Sum. Theol.*, I, 45, 5, ad *Resp.* Cf. "Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quam rationem." *Sum. Theol.*, III, 2, 7, ad 3m.

(102) *Sum. Theol.*, I, 45, 6, ad *Resp.* Para DUNS SCOT, al contrario, en quien la ontología del *esse* desaparece ante la del *ens*, atribuir la creación a la esencia divina, sería concebirla como la operación de una *natura*, y no como un acto libre. Consecuencia necesaria en una doctrina en que la *essentia* de Dios no es su acto puro de *Esse*. Para asegurar el carácter libre del acto de crear, DUNS SCOT debe, pues, situar su raíz, no en la esencia de Dios, sino en su voluntad. Véase la crítica de la posición de Santo Tomás en DUNS SCOT, *Quaest quodlib.*, qu. 8, n. 7, donde se refiere a la *Suma Teológica* (I, 45, 6).

(103) *Sum. Theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

cialmente Avicena. Este último, aun admitiendo que la creación es la acción propia de la causa universal, estima sin embargo que ciertas causas inferiores, actuando como instrumentos de la causa primera, son capaces de crear. Avicena enseña especialmente que la primera sustancia separada creada por Dios, crea después de sí la sustancia de esta esfera y su alma, y que de inmediato la sustancia de esta esfera crea la materia de los cuerpos inferiores (104). Asimismo el Maestro de las Sentencias (105) dice que Dios puede comunicar a la criatura el poder de crear, aunque solamente como ministro y no por su propia autoridad. Pero es preciso saber que la noción de criatura creadora es contradictoria. Toda creación que se hiciera por intermedio de una criatura, presupondría, evidentemente, la existencia de esta criatura. Pero sabemos que el acto de crear no presupone nada anterior, lo que es igualmente cierto para la causa eficiente como para la materia. Hace suceder el ser al no-ser, pura y simplemente. El poder creador es, pues, incompatible con la condición de la criatura, la que, no siendo de por sí, no podría conferir una existencia que no le pertenece por esencia, ni puede obrar sino en virtud del existir que previamente ha recibido (106). Dios, al contrario, siendo el ser en sí, puede ser causa del ser y, como es el único ser por sí mismo, es también el único que puede producir la existencia de los otros seres. Al modo de ser único corresponde un modo de causalidad única: la creación es la acción propia de Dios.

Es interesante por lo demás remontarse hasta el motivo secreto por el cual los filósofos árabes reconocían a la criatura el poder de crear. Según ellos, una causa una y simple no puede producir sino un solo efecto. De lo uno no puede salir sino lo uno; es preciso, pues, admitir una sucesión de causas unas, cada una de las cuales produzca un efecto, para explicar que, de la primera causa, una y simple, Dios, haya salido la multitud de las cosas. Y resulta muy cierto decir que de un principio uno y simple sólo puede salir lo uno; pero esto es cierto solamente para lo que obra por necesidad de naturaleza. O sea que por considerar la creación como una producción necesaria, los filósofos árabes admiten la existencia de criaturas que sean a la vez creadoras. La refutación completa de sus doctrinas nos conduce, pues a ave-

(104) Comparar MANDONNET. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe. siècle*, I, pág. 161; II, págs. 111-112.
(105) PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, IV, 5, 3, ed. Quaracchi, 1916, t. II, pág. 776.
(106) *Sum. Theol.*, I, 45, 5, ad *Resp.* Cf. *Cont. Gent.*, II, 21.

riguar si Dios produce las cosas por necesidad de naturaleza y a ver cómo, de su esencia una y simple, puede salir la multiplicidad de los seres creados.

La respuesta de Santo Tomás a estos dos problemas se halla en una sola frase. Sentamos, dice, que las cosas proceden de Dios por modo de ciencia y de inteligencia, y, según dicho modo, una multitud de cosas puede proceder inmediatamente de un Dios uno y simple, cuya sabiduría contiene en sí la universalidad de los seres (107). Veamos lo que implica esta afirmación y cuánto profundiza la noción de creación.

Las razones por las cuales debe sostenerse firmemente que Dios ha lanzado las criaturas al ser, por el libre arbitrio de su voluntad y sin ninguna necesidad natural, son tres. He aquí la primera: Es forzoso reconocer que el universo está ordenado hacia un cierto fin; si fuera de otro modo, todo, en el universo, se produciría al azar. Dios se ha propuesto, pues, un fin al realizarlo. Ahora bien, es cierto que la naturaleza puede, como la voluntad misma, obrar por un fin; pero la naturaleza y la voluntad tienden a su fin de diferentes maneras (108). La naturaleza, en efecto, no conoce ni el fin, ni su razón de fin, ni la relación de los medios con su fin; no puede, pues, ni proponerse un fin, ni moverse hacia él, ni ordenar o dirigir sus acciones hacia dicho fin. El ser que obra por su voluntad posee, al contrario, todos estos conocimientos de que carece la naturaleza; obra por un fin, en el sentido de que lo conoce, que se lo propone; que, por decirlo así, se mueve a sí mismo hacia dicho fin, y que ordena sus acciones en relación a él. En una palabra, la naturaleza tiende hacia un fin sólo porque es movida y dirigida hacia ese fin por un ser dotado de inteligencia y de voluntad, así como la flecha tiende hacia un objeto determinado a causa de la dirección que le imprime el arquero. Pero todo lo que no es sino por otro, es posterior a aquello que es de por sí. Si pues, la naturaleza tiende hacia un objetivo que le ha sido asignado por una inteligencia, es preciso que el ser primero del cual recibe su fin y su disposición para dicho fin, la haya creado, no por necesidad de naturaleza, sino por su inteligencia y por su voluntad.

La segunda prueba es que la naturaleza obra siempre, si nada se lo impide, de una sola e idéntica manera. Y la razón de esto consiste en que cada cosa obra según su naturaleza, de modo que, mientras siga siendo la misma, ac-

(107) *De Potentia*, qu. III, art. 4, ad *Resp.*
(108) *De Potentia*, qu. III, art. 4, ad *Resp.*

tuará de la misma manera; pero todo lo que obra según su naturaleza está determinado por un modo de ser único; la naturaleza cumple, pues, siempre una sola e idéntica acción. Ahora bien, el ser divino no está determinado de ninguna manera a un modo de ser único; hemos visto que, por lo contrario, contiene en sí la total perfección de ser. De modo que si obrara por necesidad de naturaleza, produciría una especie de ser infinito e indeterminado; pero dos seres infinitos simultáneos son imposibles (109); en consecuencia es contradictorio que Dios obre por necesidad de naturaleza. Pero fuera de la acción natural, el único modo posible de acción es la acción voluntaria. Concluímos, pues, que las cosas proceden, cual otros tantos efectos determinados, de la infinita perfección de Dios, según la perfección de su inteligencia y de su voluntad.

La tercera razón deriva de la relación que une los efectos a su causa. Los efectos no preexisten en su causa sino según el modo de ser de dicha causa. Ahora bien, el ser divino es su inteligencia misma: sus efectos preexisten, pues, en él según un modo de ser inteligible; de él proceden también según un modo de ser inteligible y en fin por modo de voluntad. La inclinación de Dios a cumplir lo que su inteligencia ha concebido pertenece, en efecto, al dominio de la voluntad (110). La voluntad de Dios es, así, la causa primera de todas las cosas. Falta explicar cómo, de este ser, uno y simple, puede derivar una multitud de seres particulares. Dios, en efecto, es el ser infinito del que todo lo que existe recibe su ser; mas por otra parte Dios es absolutamente simple y todo lo que está en él es su propio *esse*. ¿Cómo la diversidad de las cosas finitas puede preexistir en la simplicidad de la inteligencia divina? La teoría de las ideas nos permitirá resolver esta dificultad.

Se entiende por ideas las formas, consideradas como dotadas de una existencia aparte de las cosas mismas. Ahora bien, la forma de una cosa puede existir fuera de dicha cosa por dos razones diferentes: sea porque es el ejemplar de aquello cuya forma se dice que es, sea porque es el principio que permite reconocerlo. En ambos casos es necesario dejar sentada la existencia de las ideas en Dios. En primer lugar, las ideas se encuentran en Dios, bajo la forma de ejemplares o de modelos. En toda generación que no resulte de un simple azar, la forma de lo que es engendrado constituye el fin de la generación. De modo que aquel que obra

(109) *Sum. Theol.*, I, 7, 2, ad *Resp.*
(110) *Sum. Theol.*, I, 19, 4, ad *Resp. De Potentia*, qu. III, art. 10, ad *Resp.*

no podría obrar en razón de dicha forma, si no tuviera en sí mismo su semejanza o modelo. Pero puede tenerlo de dos modos. En ciertos seres, la forma de lo que deben realizar preexiste según su ser natural; tal es el caso de los que obran por naturaleza; así el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego. En otros seres, al contrario, la forma preexiste según un modo de ser puramente inteligible; tal el caso de quienes obran por inteligencia, así la semejanza o el modelo de la casa preexiste en el pensamiento del arquitecto. Ahora bien, sabemos que el mundo no resulta del azar; sabemos también que Dios no obra por necesidad de naturaleza; debemos admitir, pues, la existencia, en la inteligencia divina, de una forma a cuya semejanza ha sido criado el mundo. Y esto es lo que se llama una idea (111). Vayamos adelante. Existe en Dios, no solamente una idea del universo creado, sino también una pluralidad de ideas correspondientes a los diversos seres que constituyen este universo. La evidencia de esta proposición aparece si se considera que al producirse un efecto cualquiera, el fin último de este efecto es precisamente aquello que el que lo produjo intentaba principalmente realizar. Pero el fin último para el cual todas las cosas están dispuestas es el orden del universo. Por consiguiente, la intención propia de Dios al crearlo todo, era el orden del universo. Mas si la intención de Dios ha sido crear el orden del universo, es necesario que Dios haya tenido en sí la idea del orden universal. Ahora bien, no puede tenerse verdaderamente la idea de un todo, si no se tienen las ideas propias de las partes que componen dicho todo. Así el arquitecto no puede concebir verdaderamente la idea de una casa si no halla en sí la idea de cada una de sus partes. Es necesario, pues, que las ideas propias de todas las cosas se hallen contenidas en el pensamiento de Dios (112).

Pero vemos al mismo tiempo por qué esta pluralidad de ideas no repugna a la simplicidad divina. La dificultad que en ella se pretende hallar proviene de un simple equívoco. Existen, en efecto, dos clases de ideas: unas que son copias, y otras que son modelos. Las ideas que nos formamos en nosotros a semejanza de los objetos entran en la primera categoría; son las ideas *por medio de las cuales* comprendemos las formas que hacen pasar a nuestro intelecto de la potencia al acto. Es demasiado evidente que si el intelecto divino estuviera compuesto de una pluralidad de ideas de este género, su simplicidad resultaría, por eso mismo, des-

(111) *Sum. Theol.*, I, 15, 1, ad *Resp.*
(112) *Sum. Theol.*, I, 15, 2, ad *Resp.*

truída. Pero esta consecuencia no se sigue si suponemos en Dios todas las ideas en la forma que la idea de la obra se halla en el pensamiento del obrero. La idea ya no es en tal caso *aquello por lo que* el intelecto conoce, sino *lo que* el intelecto conoce y aquello mediante lo cual el ser inteligente puede cumplir su obra. Ahora bien, una pluralidad de estas ideas no introduce ninguna composición en el intelecto en que se hallan; su conocimiento está contenido, por lo contrario, en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Hemos dicho, en efecto, que Dios conoce perfectamente su propia esencia; la conoce, pues, en todos los modos según los cuales puede ser conocida. Pero la esencia divina puede ser conocida no solamente tal como es en sí misma, sino también en cuanto es participable, en cierta manera, por las criaturas. Cada criatura posee su ser propio que no es sino cierta manera de participar de la semejanza de la esencia divina, y la idea propia de esta criatura representa simplemente este modo particular de participación. Así, pues, en tanto Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura determinada, posee la idea de esta criatura. Y lo mismo sucede respecto de todas las otras (113).

Sabido es que las criaturas preexisten en Dios bajo un modo de ser inteligible, es decir, bajo forma de ideas; y que estas ideas no introducen complejidad alguna en el pensamiento de Dios. Nada nos impide, pues, ver en él al autor único e inmediato de los seres múltiples de que se compone este universo. Pero el resultado posiblemente más importante de las consideraciones que preceden es el de mostrarnos cuán insuficiente y vaga era nuestra primera determinación del acto creador. Al decir que Dios ha creado al mundo *ex nihilo,* excluímos del acto creador la concepción que lo asimilaría a la actividad del obrero que dispone, con vistas a su obra, una materia preexistente. Pero si tomamos esta expresión en un sentido negativo, como nos pareció necesario, el origen primero de las cosas queda completamente inexplicado. Es muy cierto que la nada no es la matriz original de la que pueden surgir todas las criaturas; el ser no puede surgir sino del ser. Sabemos ahora cual es el ser primero del que han salido todos los otros; no existen sino porque toda esencia deriva de la esencia divina: *omnis essentia derivatur ab essentia divina* (114). Esta fórmula de ninguna

(113) *Sum. Theol.*, I, 15, 2, ad *Resp.* Cf. *De Verit.*, qu. III, art. 1, ad *Resp.*

(114) *De Verit.*, III, 5, ad *Sed contra,* 2. "Sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, id est, participationes sui, diffundit ad rerum creationem." *In II Sent.*, Prolog.; *Sum.*

manera violenta el verdadero pensamiento de Santo Tomás, ya que ningún ser existe sino porque Dios *es* virtualmente todos los seres: *est virtualiter omnia;* y nada agrega a la afirmación del filósofo, varias veces reiterada, de que cada criatura es perfecta en la *medida misma* en que participa de la perfección del ser divino (115).

Alguien preguntará acaso cómo las criaturas pueden derivar de Dios sin confundirse con él o agregársele. La solución de este problema nos hace volver al problema de la analogía. Las criaturas no poseen ninguna bondad, ninguna perfección, ninguna porción de ser, que no hayan recibido de Dios; pero sabemos que nada de todo esto está en la criatura según el mismo modo que está Dios. La criatura no es lo que tiene; Dios es lo que tiene; es su existir, su bondad y su perfección y por eso las criaturas, aunque deriven su existir del de Dios mismo, y que éste es el *Esse* considerado absolutamente, lo tienen sin embargo de una manera participada y deficiente, que las mantiene a infinita distancia del Creador. Puro *análogo* del ser divino, el ser creado no puede, ni constituir una parte integrante de él, ni adicionársele, ni sustraérsele. Entre dos tamaños que no son del mismo orden, no hay medida común; este problema es, pues, un falso problema: se desvanece en cuanto se plantea correctamente la cuestión.

Quedaría por averiguar por qué Dios ha querido realizar fuera de sí estos seres particulares y múltiples, que conocía como posibles. En él, y tomada en su ser inteligible, la criatura se confunde con la esencia divina; más exactamente aún, la criatura, como idea, no es sino la esencia creadora (116). ¿Cómo es posible que Dios haya proyectado fuera de sí, si no las ideas, al menos una realidad cuyo ser total consiste en imitar algunas de las ideas que piensa al pensarse a sí mismo? Hemos hablado ya de la única explicación

Theol., I, 6, 4, ad *Resp.* Por la fórmula citada en el texto véase *Cont. Gent.*, II, 15, ad *Deus secundum hoc.* El término *virtualiter* no implica, por supuesto, ninguna pasividad de la sustancia divina; significa que el ser divino contiene, debido a su perfecta actualidad, la razón suficiente del ser análogo de las cosas; las contiene como el pensamiento del artista contiene sus obras: "Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtudes naturales." *II Sent.*, 18, I, 2, ad *Resp.*

(115) Recordemos, para evitar todo equívoco: 1°, que las criaturas son sacadas de Dios en cuanto tienen en él su ejemplar: *omne esse ab eo exemplariter deducitur* (In de Div. nom., I, 4), y 2°, que participar, en lenguaje tomista, no significa ser una cosa, sino no serla; participar de Dios es no ser Dios *(Sum. Theol.*, I, 75, 5, ad 1m y ad 5m). Aquí, como en toda la ontología tomista, la noción de analogía es fundamental.

(116) *De Potentia*, qu. III, art. 16, ad 24m.

que nuestro espíritu humano pueda dar a esa pregunta: el bien tiende naturalmente a difundirse fuera de sí; su característica es que trata de comunicarse a los otros seres en la medida en que son capaces de recibirlo (117). Lo que es verdad de todo ser bueno en la medida en que es tal, es eminentemente verdad del Soberano Bien, que llamamos Dios. La tendencia a salir fuera de sí y a comunicarse no expresa sino la superabundancia de un ser infinito cuya perfección desborda y se distribuye en una jerarquía de seres participantes: así el sol, sin necesidad de razonar ni de elegir, ilumina, por la sola presencia de su ser, todo lo que participa de su luz. Pero esta comparación que utiliza Dionisio requiere cierta aclaración. La ley interna que rige la esencia del Bien y lo impulsa a comunicarse, no debe entenderse como si fuera una necesidad natural que Dios debe forzosamente satisfacer. Si la acción creadora se asemeja a la iluminación solar en que Dios, como el sol, no permite que ningún ser escape a su influencia, difiere en cuanto a la privación de voluntad (118). El bien es el objeto propio de la voluntad; la bondad de Dios en cuanto es deseada y amada por él, es pues la causa de la criatura; pero lo es sólo por intermedio de la voluntad (119). Por eso decimos que hay en Dios una tendencia infinitamente poderosa a difundirse fuera de sí o a comunicarse, y que sin embargo no se comunica o difunde sino por un acto de su voluntad. Y estas dos afirmaciones, lejos de contradecirse, se corroboran.

Lo voluntario, en efecto, no es otra cosa que la inclinación hacia el bien que aprehende el entendimiento. Dios, que conoce su propia bondad a la vez en sí misma y como imitable por las criaturas, la quiere, pues, en sí misma y en las criaturas que pueden participar de ella. Pero de que sea así la voluntad divina, de ninguna manera se sigue que Dios esté sometido a una necesidad cualquiera. La Bondad divina es infinita y total; la creación entera no podría, pues, aumentar esta bondad en ninguna cantidad, por pequeña que fuera; e inversamente, aun cuando Dios no comunicara su bondad a ningún ser, ésta no se encontraría disminuída (120). O sea que la criatura en general no es un objeto que pueda introducir necesidad alguna en la voluntad de Dios. ¿Afirmaremos, por lo menos, que si Dios quería realizar la creación, debía de realizar la que realizó? De ninguna manera; y la razón es la misma. Dios quiere necesariamente su propia bondad, que no recibe ningún aumento por la existencia de las criaturas; nada perdería si desaparecieran. En consecuencia, del mismo modo que Dios manifiesta su bondad mediante las cosas que existen actualmente y el orden presente que introduce en el seno de las cosas, podría manifestarla mediante otras criaturas dispuestas según un orden diferente (121). Siendo el universo actual el único que existe, es, por ese mismo hecho, el mejor que hay; pero no es el mejor que pudiera haber (122). Así como Dios podía crear un universo o no crearlo, podría crearlo mejor o peor, sin que, en ningún caso, su voluntad estuviera sometida a necesidad alguna (123). En todos los casos, dado que lo que es, es bueno en cuanto es, todo universo creado por Dios hubiera sido bueno. Todas las dificultades que puedan presentarse sobre este punto tienen su origen en una misma confusión. Suponen que la creación coloca a Dios en relación con la criatura como con un objeto; y de ahí que nos hallemos naturalmente impulsados a buscar en la criatura la causa determinante de la voluntad divina. Pero en realidad la creación no introduce en Dios ninguna relación con respecto a la criatura: también aquí, la relación es unilateral, y se establece solamente entre la criatura y el creador, como entre el ser y su principio (124). Debemos pues atenernos firmemente a la conclusión de que Dios se ama y no ama necesariamente más que a sí mismo; que si la superabundancia de su ser y de su amor lo conduce a quererse y a amarse hasta en las participaciones finitas de su ser, no debe verse en ello sino un don gratuito; nada que se asemeje, ni remotamente, a una necesidad.

Querer llevar más adelante la investigación sería exceder los límites de lo cognoscible o, más exactamente, tratar de conocer lo que no existe. Las únicas cuestiones que podrían aún plantearse serían: ¿por qué Dios, que pudo no crear el mundo, quiso crearlo? ¿Por qué, si podía crear otros mundos, quiso crear precisamente éste? Pero estas preguntas no tienen respuesta alguna, a menos que nos demos por satisfechos con la siguiente: es así porque Dios lo ha querido. Sabemos que la voluntad divina no tiene causa. Sin duda los efectos que presuponen otros efectos no dependen de la sola voluntad de Dios; pero los efectos primeros dependen

(117) *Sum. Theol.*, I, 19, 2, ad *Resp.*
(118) *De Potentia*, qu. III, art. 10, ad 1m.
(119) *Ibid.*, ad 6m.
(120) *Ibid.*, ad 12m.

(121) *De Potentia*, qu. I, art. 5, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 25, 5, ad *Resp.*
(122) *De Potentia*, qu. III, art. 16, and 17m.
(123) *Sum. Theol.*, I, 25, 6, ad. 3m.
(124) *Sum. Theol.*, I, 45, 3, ad *Resp.*, y ad 1m. *De Potentia*, qu. III, art. 3, ad *Resp.*

solamente de la voluntad divina. Diremos por ejemplo que Dios dió al hombre las manos para que obedezcan al intelecto ejecutando sus órdenes; que quiso que el hombre estuviera dotado de intelecto, porque esto era necesario para que fuera hombre; que quiso, en fin, que hubiera hombres, para la mayor perfección del universo y porque quería que esas criaturas existieran para gozar de él. Pero asignar una causa ulterior a esta última voluntad, es algo absolutamente imposible; la existencia del universo y de criaturas capaces de gozar de su creador no tiene otra causa que la pura y simple voluntad de Dios (125).

Tal es, en cuanto nos es posible determinarla, la verdadera naturaleza de la acción creadora. Nos quedan por considerar sus efectos. Pero antes de examinarlos en sí y según la disposición jerárquica que han recibido de Dios, debemos contemplar en su conjunto la teología natural de Santo Tomás de Aquino, para deducir los caracteres originales que la distinguen, de todas aquellas que le precedieron y de la mayor parte de las que vinieron después.

(125) *Sum. Theol.*, I, 19, 5, ad 3m. *De Potentia*, qu. III, art. 17, ad *Resp.* Por eso el axioma neoplatónico: *bonum est diffusivum sui*, no debe entenderse en Santo Tomás en el sentido platónico de una causalidad eficiente del Bien, sino solamente en el sentido de la causa final: "Bonum dicitur diffusivum sui per modum finis." *I Sent.*, d. 34, qu. II, art. 1, ad 4; y *Cont. Gent.*, I, 37, ad *Amplius*. Véase sobre este punto el excelente trabajo de J. Péghaire, *L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme*, en la "Revue de l'Université d'Ottawa", enero de 1932, sección especial, págs. 5-32.

VI. LA TEOLOGÍA NATURAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Es imposible apreciar en su justo valor, ni comprender plenamente la teología natural de Santo Tomás de Aquino, si no se la sitúa donde le corresponde en la historia del problema. No es muy difícil hacerlo, al menos en la medida en que él lo hizo. Más allá de este punto las dificultades aumentan, hasta hacerse finalmente infranqueables; pero puédese tratar de definir su naturaleza, dejando librado al juicio de cada uno el cuidado de proponer una interpretación definitiva.

Santo Tomás vió claramente y señaló con precisión suficiente como para que no haya miedo de falsear gravemente su pensamiento, la línea general del problema del origen radical de las cosas. Dos veces, por lo menos, lo describió de la misma manera. Su descripción es la de un filósofo preocupado por hallar, en la estructura del conocimiento humano, la razón de las etapas seguidas en el estudio de este problema.

Nuestro primer conocimiento es de origen sensible, y se refiere a las cualidades de los cuerpos. Los primeros filósofos pensaron, pues, en primer lugar, que no había más seres que los seres materiales, es decir, los cuerpos sensibles. Para ellos, estos cuerpos eran increados. Lo que llamaban producción de un cuerpo nuevo, era simplemente la aparición de un nuevo grupo de cualidades sensibles. Estos filósofos no llevaron, pues, el estudio del origen de los seres, más allá del problema de sus trasmutaciones accidentales. Para explicar estas trasmutaciones recurrieron a diversos tipos de movimientos, por ejemplo, la rarefacción y la condensación, movimientos cuyas causas atribuían a principios variables, según sus diversas doctrinas: la Afinidad, la Discordia, el Intelecto, u otros del mismo género. Tal fué la contribución de los presocráticos al estudio de este problema. No hay por qué asombrarse de que no hubieran pasado de ahí; los hombres no pueden entrar sino progresivamente, y como paso a paso, en el conocimiento de la verdad.

La segunda etapa de esta evolución corresponde a la obra de Platón y Aristóteles. Estos dos filósofos observaron que

todo ser corporal está formado por dos elementos: la materia y la forma. Como sus predecesores, ni Platón ni Aristóteles se plantearon el problema del origen de la materia. La consideraban carente de causa. Asignaban, en cambio, un origen a la forma de los cuerpos. Según Platón las formas sustanciales provenían de las Ideas. Según Aristóteles, las Ideas no bastaban, en ningún caso, para explicar la generación de nuevas sustancias, observadas constantemente en la experiencia. Aún en el caso de que exista, lo que Aristóteles no cree, las Ideas no son causas. Habría pues que admitir, en cualquier caso, una causa para estas participaciones de la materia en las Ideas, que llamamos "formas sustanciales". No es la Salud-en-sí la que cura a los enfermos, sino el médico (1). En el caso de la generación de las sustancias, la causa eficaz es el movimiento de traslación del sol según la Eclíptica. En efecto, dicho movimiento comporta a la vez la continuidad requerida para explicar que las generaciones y corrupciones sean continuas, y la dualidad sin la cual no podría comprenderse que pueda causar generaciones y corrupciones (2). Sea cual sea el detalle de estas doctrinas, nos bastará con retener lo siguiente: decir cuál es la causa de que las formas se unan a las materias, es asignar un origen a las sustancias. Los filósofos precedentes habían partido de sustancias ya constituídas, y como si no interesara dar razón de su existencia, explicaban solamente por qué, dadas las sustancias específicamente distintas, los individuos se distinguían en el seno de cada especie. Elevarse así de lo que hace que un ser sea *hoc ens* a lo que hace que sea *tale ens*, era progresar del plano del accidente al de la sustancia. Un progreso indiscutible, mas no definitivo aun.

Explicar la existencia de un ser es explicar la existencia de todo lo que dicho ser es. Los presocráticos habían justificado la existencia de los individuos como tales, Platón y Aristóteles la de las sustancias; pero ni unos ni otros parecen haber pensado que cupiera explicar la existencia de la materia. Sin embargo, la materia como la forma, es un elemento constitutivo de los cuerpos. Un último progreso seguía, pues, siendo posible, aún después de Platón y Aristóteles: asignar la causa última del ser total, es decir de su materia, de su forma y de sus accidentes; en otros términos, no decir simplemente por qué un ser es *hoc ens*, o por qué es *tale ens*,

(1) ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, II, 9, 335 b. Completamos el análisis de *Sum. Theol.*, I, 44, 2. ad *Resp.*, con la ayuda del *De generatione* de Aristóteles, II, 6, y siguientes, de donde Santo Tomás ha tomado el material para su propia exposición.

(2) ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 a-b; trad. J. Tricot, París, J. Vrin, 1934, pág. 141.

sino por qué es un *ens*. A la pregunta de por qué los seres existen como tales, comprendidas sus materias, sus formas y sus accidentes, una sola respuesta es posible: el acto creador de Dios (3). Una vez llegada aquí, la razón humana ha agotado la cuestión en cuanto le es posible hacerlo; el problema del origen radical del ser está resuelto.

Este solo texto nos autorizaría a concluir, que la doctrina de Aristóteles no daba, para Santo Tomás, una solución completa del problema del ser. Si se piensa en la distancia infinita que separa a un Dios creador de un Dios no creador, puede concluirse que Santo Tomás vió claramente cuánto difería su propio Dios del de Aristóteles. Esta insuficiencia del Aristotelismo fué expresamente denunciada por Santo Tomás como uno de los errores capitales contra los artículos de la fe cristiana (4). ¿A qué pensadores debemos reconocer el honor de haber superado a Platón y Aristóteles llegando hasta el problema del origen del ser en cuanto ser? Santo Tomás, al menos que nosotros lo sepamos, no lo dice. El texto de la *Suma Teológica* cuyo análisis acaba de leerse, presenta a los autores de esta reforma metafísica valiéndose de esta fórmula anónima: *Et ulterius* (después de Platón y Aristóteles) *aliqui se erexerunt ad considerandum ens in quantum ens*. Se trata casi con certeza de aquellos platónicos a los que San Agustín alaba por haber sabido llevar hasta ahí las conclusiones de Platón. Pero Santo Tomás jamás leyó a Plotino; siguiendo en esto a San Agustín (5), habla de estos filósofos sólo de oídas. Forzado a decir si los filósofos paganos se habían elevado, por la sola razón, hasta la noción de creación, Santo Tomás probablemente habría respondido: así parece, si lo que San Agustín nos dice de ciertos filósofos platónicos es cierto. Pero conocía demasiado bien

(3) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 44, 2, ad *Resp.* Cf. el texto análogo del *De Potentia*, qu III, art. 5, ad *Resp.*, y las observaciones de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, págs. 240-242 (2ª ed., págs. 69-71).

(4) "Secundus est error Platonis, et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum ■ deo, sed ex materia praejacenti, contra quos dicitur in Ps. 148: *Mandavit, et creata sunt*, id est ex nihilo facta. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur. Gen. I: *In principio creavit Deus coelum et terram.*" *De articulis fidei*, en los *Opuscula*, ed. P. Mandonnet, t. I, pág. 3.

(5) San AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. IV; Pat. lat., t. 41, col. 228; texto al que remite Santo TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, qu. III, art. 5, ad *Resp.* Este último texto hace el testimonio de San Agustín mucho más positivo de lo que en realidad era. Agustín había dicho: "*Fortassis enim...*"; Santo Tomás no parece dudar del acuerdo entre estos filósofos y la enseñanza cristiana sobre la creación: "cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit".

las posiciones de Platón y de Aristóteles, para admitir que éstos se hubieran elevado nunca hasta ahí ([6]).

El problema, en cambio, se torna difícil si uno se pregunta qué lugar se ha atribuído Santo Tomás entre los filósofos que han planteado en su forma completa el problema del origen del ser. Si se mostraba conciliador con los filósofos, Santo Tomás lo era más aún por lo menos en la forma con aquellos teólogos, cuya obra era una autoridad y cuya fe compartía. Nos toca pues a nosotros introducir, entre Santo Tomás y sus predecesores, distinciones que él quizá no habría aprobado. Para salir de dudas habría que saber en qué medida tuvo Santo Tomás conciencia de ser un innovador al señalar el carácter existencial del ser mejor de lo que lo habían hecho sus antecesores. Habría pues que saber en qué creyó ser innovador con respecto a aquellos hombres cuya autoridad en la Iglesia era inmensa, como San Agustín y Dionisio el Areopagita. De hecho, lo ignoramos. Contentémonos, pues, a nuestra cuenta y riesgo, con señalar las diferencias entre doctrinas en las cuales Santo Tomás sin duda no veía sino formulaciones diferentes de una sola y misma verdad.

Sobre la doctrina metafísica del bloque agustiniano ya nos hemos explicado largamente ([7]). Pues que Moisés lo había

([6]) Santo Tomás definía la creación como una "emanationem totius entis a causa universali" *(Sum. Theol.*, I. 45, 1, ad *Resp.)*. Por otra parte en el *In VIII Phys.*, cap. I, lec. 2, n. 5 (ed. Leonina, t. I, pág. 368), afirma que Platón y Aristóteles "pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse". Hasta llega a decir que, según Aristóteles, aún lo que la primera materia tiene de *esse*, deriva "a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum" *(loc. cit.*, I, 2, 4, pág. 367). En tercer lugar, acabamos de oírle decir, en el *De articulis fidei* (en *Opuscula*, t. I, pág. 3) que Aristóteles "posuit mundum a Deo factum non esse". Es difícil conciliar estos textos suponiendo una evolución del pensamiento tomista sobre este punto, ya que las fechas respectivas de la *Suma* y del *Comentario sobre la Física*, están mal fijadas. Pero es eso posible si se tiene en cuenta que *esse* tiene un sentido estricto y otro más amplio. Su sentido estricto y propiamente tomista es el de *existir;* en su sentido amplio y propiamente aristotélico, *esse* significa el ser substancial. Santo Tomás ha atribuído siempre a Aristóteles (y a Platón) el mérito de haberse elevado hasta la causa *totius esse,* entendido en el sentido del ser substancial total, es decir del compuesto completo, comprendidas la materia y la forma (cf. *Sum. Theol.*, I, 45, 1, ad *Resp.);* en este sentido los cuerpos celestes son *causa essendi* para las substancias inferiores que engendran, cada una según su especie *(Sum. Theol.*, I, 104, 1, ad *Resp.:* "Sed aliquando effectus..."). Pero Santo Tomás jamás admitió que la causa en virtud de la cual una sústancia existe como sustancia fuera, *ipso facto,* una *causa essendi simpliciter (Cont. Gent.*, II, 21, ad *Adhuc. effectus)*. Pudo decir, pues, sin contradecirse, que Aristóteles se había elevado hasta una primera *causa totius esse,* en el sentido de ser substancial, en tanto que jamás se elevó a la noción un Dios creador, es decir causa del ser existencial.

([7]) Véase cap. II, § 2, págs. 73-81, y cap. IV, págs. 123-139.

dicho, San Agustín no se cansó jamás de repetir después de él que Dios es YO SOY; pero lamentando siempre que Moisés, al hablar así, no hubiera explicado el sentido de sus palabras. San Agustín tuvo, pues, que comentarlas por su cuenta. Para él la palabra del Éxodo significaba: Yo soy el ser inmutable, yo soy "El que jamás cambia".

Partiendo de este principio, San Agustín no parece haber encontrado ninguna dificultad grave para resolver el problema de los nombres divinos. Todo lo que puede encontrarse de unidad, de orden, de inteligibilidad y de bondad en la naturaleza, le permitía nombrar otros tantos atributos de Dios. Para hacerlo le bastaba con llevar cada bien positivo a su perfección, atribuírselo a Dios bajo esta forma, y agregar que lo que se nos ofrece como una pluralidad de atributos distintos, se identifica en Dios con su ser. Dios es aquello que tiene ([8]), fórmula que Agustín ha repetido hasta la saciedad, y cuyas implicaciones las ha explicitado sobre el plano del *ser,* como Santo Tomás habría de hacerlo sobre el del *existir*. Las dificultades graves habíansele de presentar en el punto en que, buscando cómo definir las relaciones de los seres con el Ser, iba a abordar el problema de la creación.

Como todos los cristianos, San Agustín sabía que el término crear significa: producir seres a partir de la nada. No es posible, pues, pretender razonablemente, que se haya equivocado sobre lo que es la creación. La cuestión consiste simplemente en saber lo que significaba para él esta noción. cuando recurría a las luces de la razón natural para definirla. Agustín se representó siempre el acto creador como la producción del ser por el Ser, lo que es una creación *veri nominis* y referida al ser mismo: "¿Cómo, Dios mío, habéis hecho el cielo y la tierra?... No es en el universo donde habéis creado el universo, ya que no había lugar donde pudiera nacer, antes de que naciera para ser. No teníais nada a mano que pudiera serviros para formar el cielo y la tierra: ¿de dónde os habría venido esta materia, que no hubierais hecho vos, y con la que hubiérais hecho alguna cosa? ¿Qué es en efecto lo que *es,* sino porque vos *sois?*" Y en otro lugar: "Sois, pues, vos, Señor, quien ha hecho el cielo y la tierra...; vos que *sois,* ya que ellos *son*" ([9]). Es imposible formular mejor una verdad, ni revelar mejor, al mismo tiempo, sus límites. San Agustín sabe bien que Dios existe y que el acto creador hi-

([8]) Véase É. GILSON, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 2ª ed., págs. 287-288.

([9]) San AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 5, 7; trad. P. de Labriolle, t. II, pág. 301. Nos hemos permitido comprimir un poco esta traducción. El segundo texto citado se halla en *op. cit.*, XI, 4, 6; t. II, pág. 300.

zo existir el mundo; pero así como la existencia de Dios no es inteligible para él sino concebida como el ser divino, asimismo, en su pensamiento, la existencia de las cosas se confunde con su ser. La creación es pues el acto en virtud del cual "Aquel que es lo que es" hace que las cosas sean lo que son.

De ahí la doble dificultad que hallan aquellos de sus intérpretes que extreman el análisis de los textos de Agustín. Sólo es posible hablar de una cosa a la vez. Aquí, para ser justos, deberíamos decir a la vez que Agustín sabe muy bien lo que es crear, porque, para él, es producir el ser, pero que su platonismo del ser lo deja sin recursos para afirmar con claridad el existir. Por eso, como ha observado muy atinadamente uno de sus intérpretes, toda explicación suya de la creación se desliza, por derivación natural, hacia el plano de la participación (10). Para San Agustín, los términos *creata* y *facta*, son simples vocablos de la lengua común; cuando les busca un equivalente técnico, para designar la condición de seres creados como tales, su elección recae en la expresión: cosas formadas a partir de lo informe, *ex informitate formata* (11). Todo sucede, pues, en esta doctrina, como si el efecto propio y directo del acto creador fuera, no ya el existir, sino esa condición de lo real que legitima el empleo del término *ser*, al hablar de él. Lo informe de que aquí se trata es la materia; la información de la materia, es su determinación inteligible por la idea divina. Seguramente que Agustín sabe bien que también la materia fué creada, o, como dice, con-creada con la forma; pero justamente, en su pensamiento, el término creación evoca esta estabilización de la materia mediante la regla de la forma. Así debía ser. En una doctrina en la que ser y ser inmutable es todo uno, crear no puede consistir sino en producir esencias, cuya relativa estabilidad las habilita como seres, porque imitan la inmovilidad perfecta de El que Es.

(10) A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, Gabalda, 1927; t. II, págs. 313-325. Las profundas críticas que me dirigía el P. Gardeil en esas notables páginas, muestran cuánto más adelantado que yo estaba en aquella época en la inteligencia de este problema. Al volverlas a leer hoy día, se ve que tampoco él había llegado aún al fondo. Véase en particular, pág. 319, el pasaje en el que el P. Gardeil a San Agustín, que concebía la creación como una *participación* en las ideas divinas, le opone Santo Tomás de Aquino que "inspirándose en Aristóteles y estudiando la causalidad hasta sus últimas consecuencias lógicas, la atribuye inmediatamente a la *causalidad* divina eficiente". En realidad, ya Aristóteles había llevado la causalidad motriz hasta sus últimas consecuencias lógicas en el orden de las sustancias. No bastaba lógica para superarlo; se necesitaba más metafísica. La reforma tomista de la teología natural, habría más bien consistido, en lo referente a este punto, en transvalorar la causa motriz de Aristóteles en una causa realmente eficiente, uniendo el efecto que es el existir de los seres a la causalidad del acto puro de existir. En cambio, la sensibilidad metafísica del P. Gardeil ha denunciado con gran tino, el constante deslizamiento de la noción agustiniana de creación, hacia la noción platónica de participación.

(11) San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, V, 5, 14; Pat. lat., t. 34, col. 326.

De modo que, de cualquier lado que se la contemple, la teología natural de San Agustín aparece dominada por la ontología platónica de la esencia. Obsesionado hasta la angustia por el misterio del nombre divino, vuelve a hallar la misma dificultad para explicar el ser de las cosas. A los textos en que le vemos lamentarse de que Moisés no haya explicado el EL QUE ES del Éxodo, corresponde exactamente el pasaje de las *Confesiones* en que deplora que Moisés haya dejado sin aclarar el primer versículo del *Génesis:* "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Moisés lo escribió y se fué: *scripsit et abiit*. Si aun viviera, dice Agustín, me acercaría a él, le rogaría, le suplicaría en el nombre de Dios que me explicara su sentido; pero Moisés ya no está, y aunque estuviera, ¿cómo comprenderíamos el sentido de sus palabras? (12). Cada vez que Agustín se halla frente al ser, habla como un hombre obsesionado por la inquietud de creer más de lo que sabe, y se vuelve siempre hacia el ser divino tratando de saber más. Pero lo que ha retenido de Platón opone a sus impulsos un límite infranqueable: "Ya el ángel, y por el ángel el Señor, decía a Moisés que le preguntaba su nombre: *Ego sum qui sum. Dices filiis Israël:* QUI EST *misi me ad vos*. La palabra ser quiere decir ser inmutable *(Esse, nomen est incommutabilitatis)*. Todas las cosas que cambian, cesan de ser lo que eran y comienzan a ser lo que no eran. El verdadero ser, el ser puro, el ser auténtico, sólo lo tiene el que no cambia. Quien tiene el ser es Aquel a quien se dijo: *Cambiarás las cosas, y ellas serán cambiadas, mas tú, seguirás siendo el mismo (Ps.* CI, 27-28). ¿Qué quiere decir: *Ego sum qui sum*, sino: Yo soy eterno? ¿Qué quiere decir: *Ego sum qui sum*, sino: yo no puedo cambiar?" (13).

Por una extraña paradoja, el filósofo que ha identificado más completamente a Dios con la inmutabilidad trascendente de la Esencia, fué al mismo tiempo el cristiano más sensible a la inmanencia de la eficacia divina en la naturaleza, en la historia universal de la humanidad y en la historia personal de cada conciencia. Cuando habla de estas cosas

(12) San AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 3, 5; ed. cit., pág. 299.

(13) San AGUSTÍN, *Sermo VII*, n. 7; Pat. lat., t. 38, col. 66. Cf. *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350. *De Trinitate*, V, 2, 3; Pat. lat., t. 42, col. 912.

como teólogo, San Agustín aparece infalible. En esto no se le conocen rivales en la historia del pensamiento cristiano; tiene sólo discípulos. Pero su grandeza no es la del filósofo, sino la de un teólogo, a quien su filosofía, siempre atrasada con respecto a su teología, no le impide avanzar ni un instante.

Hasta qué punto sintió Agustín la presencia de Dios en la naturaleza, puede apreciarse fácilmente por su doctrina de la providencia; pero vale más insistir sobre la inmanencia agustiniana de Dios en la historia del mundo y en la de las almas, porque en ninguna parte se echa de ver con mayor evidencia la insuficiencia filosófica de su platonismo cristiano. Según aparece en la *Ciudad de Dios*, toda la religión de Agustín está fundada sobre una historia cuyo panorama está dominado por el recuerdo de dos acontecimientos capitales: la Creación y la Redención, y la esperanza de un tercero: el Juicio Final. Para hacer de esta teología de la historia una filosofía de la historia, Agustín hallaba muy escasos recursos en su ontología de lo Inmutable. En lugar de tener que explicar el detalle de las existencias por un supremo Existente, debía explicar lo que es siempre distinto, por lo que inmutablemente permanece lo mismo. En resumen, la relación de la historia con Dios no podía ser interpretada filosóficamente, según él, sino como la oposición del tiempo a la Eternidad. Puede concebirse que el tiempo esté en la Eternidad ([14]), pero, ¿cómo concebir, en cambio, que la eternidad esté en el tiempo? Sin embargo, es necesario que así sea, al menos si se quiere asegurar la presencia de Dios a la historia y en la historia. No hay dificultad en reconocer que Agustín acertó en cuanto era posible; pero debe reconocerse, también, que justificar el cristianismo como historia con la ayuda de una ontología en la que el devenir apenas merece el nombre de ser, era una cuestión bien difícil.

Tal vez haya que decir otro tanto de la relación de la espiritualidad de Agustín con su metafísica. Nadie ha sentido más intensamente que él la inmanencia en el alma del Dios que la trasciende: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* ([15]). No es menos cierto que Agustín estaba mucho mejor armado para establecer la trascendencia de Dios que para justificar su inmanencia. Lo patético de las *Confesiones* consiste posiblemente, por una parte, en el

([14]) San AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 6, 10: ed. citada, t. I, p. 9. Cf. *op. cit.*, VII, 15, 21; ed. citada, t. I, pág. 165. Sobre la dificultad que experimentaba Agustín para pensar la historia en función del platonismo, véanse las penetrantes observaciones de J. GUITTON. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, Boivin, 1933, pág. 322, principio del § 3.

([15]) San AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6, 11; ed. Labriolle, t. I, pág. 54.

espectáculo que nos ofrecen de un alma impregnada de la presencia de Dios y que no logra concebirla. Cada vez que Agustín osa decir que Dios está en él, agrega inmediatamente un *An potius*... "Yo no sería, ¡Oh Dios mío! no sería absolutamente, si no estuvierais en mí, o, más bien, yo no sería si no estuviera en vos, de quien, por quien y en quien todas las cosas son" ([16]). Por eso todas sus pruebas de la existencia de Dios, que es ir otras tantas veces con tanta pasión en busca de la divina presencia, conducen siempre a Agustín a situar a Dios mucho menos en el alma que más allá ([17]). Cada prueba tiende, pues, a acabarse en experiencia mística, donde el alma no halla a Dios sino liberándose de su propio devenir, para fijarse por un instante en la estabilidad de lo Inmutable. Estas breves experiencias no hacen sino anticipar, en el tiempo de que nos liberan, la peripecia final de la historia universal, en la que todo el orden del devenir se transfigurará en la paz de la eternidad. Agustín sabe mejor que nadie, que todo, aun el devenir, es obra de lo Inmutable; pero justamente en este punto agrándasele el misterio. Sin duda, nadie habría podido aclararlo, pero era posible mostrar, por lo menos, la inteligibilidad latente que encierra como misterio. Sin embargo esto no era posible sino reduciendo la antinomia de la Eternidad y del tiempo a la analogía de los seres con el Ser. Es decir que sólo era posible elevándose del Dios-Eternidad al Dios-Existir. *Aeternitas, ipsa Dei substantia est* ([18]): estas palabras de Agustín que marcan

([16]) *Op. cit.*, I, 2, 2; t. I, pág. 4. Las últimas palabras remiten a *Rom.*, XI, 36.

([17]) Nadie ignora que San Agustín estaba obsesionado por el sentimiento de la presencia íntima de Dios. Los textos inmortales de las *Confesiones* están en todas las memorias. Aquí se trata de un problema distinto. Como filósofo, San Agustín, ¿hallaba materia para su pensamiento en una presencia que percibía tan profundamente? Tal vez sea fácil hacer ver que el intenso patetismo de las *Confesiones* proviene, por una parte, de la ansiedad de un alma que sentía a Dios en sí misma, sin llegar a concebir que pudiera estar en ella. Tal parece ser el sentido de la célebre ascensión hacia Dios de las *Confesiones*, libro X, con su conclusión: "Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me" (X, 26, 37; ed. cit., t. II, pág. 268), así como el del no menos célebre "éxtasis de Ostia" (IX, 10, 25, t. II, pág. 229), verdadera anticipación de la visión beatífica. A pesar de las apariencias, la inmanencia tomista del Ser en los seres es más profunda que la del Maestro interior en el discípulo, que San Agustín describió tan magníficamente. Recordemos una vez más que se trata exclusivamente de la comparación técnica de dos soluciones de un mismo problema filosófico. Lo que Santo Tomás y San Agustín han sabido como filósofos no se puede comparar ni con lo que han sabido como teólogos (menos aún en el segundo que en el primero), ni con lo que han sido como santos.

([18]) San AGUSTÍN, *Enarratio in Ps. 101*, n. 10; Pat. lat., t. 37, col. 1331. En la Trinidad agustiniana se atribuye la eternidad al Padre: "O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas!" *Confesiones*, VII, 10, 16:

tan nítidamente el último límite de su ontología, explican que su pensamiento haya concebido como una antinomia de la Eternidad y de la Mutabilidad esa relación del hombre con Dios, que toda su experiencia planteaba como la intimidad de una presencia mutua. *Deus est suum esse:* estas palabras de Santo Tomás, que tan claramente señalan el decisivo progreso realizado por su ontología, explican también la facilidad con que su pensamiento pudo relacionar el tiempo con la eternidad, la criatura con el Creador. Porque QUI EST significa el eterno presente de Dios ([19]), y la inmanencia de la eficacia divina en sus criaturas es, a la vez, la causa de su ser y de su duración: *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.*

Muy superior a los que mantenían a Dios por debajo de la existencia, Santo Tomás de Aquino lo fué también respecto de aquéllos que lo exaltaban por encima de ella. Tal era el caso de Dionisio el Areopagita y de sus discípulos occidentales.

A la distancia a que nos encontramos de estos hechos, el obstáculo agustiniano parece haber debido ser más temible que el obstáculo dionisiano. Pero no era así en el siglo XIII. Desde esta época la imponente figura de Dionisio Areopagita ha quedado reducida para nosotros a la estatura, mucho más modesta, del Pseudo-Dionisio, autor cuya autoridad doctrinal no ha cesado de disminuir en la Iglesia, mientras que la de Agustín se ha mantenido invariable, si es que no ha aumentado. Además, por su misma naturaleza, la obra de Dionisio planteaba a Santo Tomás un problema más grave que la de Agustín. Ya hemos dicho que la filosofía de Agustín estaba retardada con respecto a su teología; pero su teología era perfectamente sana. Santo Tomás pudo pues repetirla sin retoques, y copiar la misma verdad, penetrando más hondo de lo que lo había hecho el mismo Agustín. Muy distinto era el caso de la teología de Dionisio. Este autor, aureolado con la autoridad que le asignaba el siglo XIII, parecía sin duda a Santo Tomás decir muchas cosas que nunca pudo haber pensado. La prestidigitación siempre feliz que permite a Santo Tomás apropiarse las fórmulas dionisianas más audaces, no debe hacernos olvidar que nunca echa mano de

ed. Labriolle, t. I, pág. 162. Cf. San BERNARDO, *De Consideratione*, lib. V, cap. 6. Habiendo recordado a su vez el texto del Éxodo, San Bernardo agrega: "Nil competentius aeternitati, quae Deus est".

([19]) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 13, 11, ad *Resp.*, fin de la respuesta.

sus fórmulas sin metamorfosear su contenido ([20]). El prestidigitador se hace a la vez mago. A veces Santo Tomás se fatiga del trabajo que le cuesta extraer de estas fórmulas sibilinas el sentido correcto de que de hecho les atribuye. Se detiene entonces un instante y refunfuña: ¡Este Dionisio es tan obscuro! *In omnibus suis libris obscuro utitur stylo*, y que lo haga con un propósito determinado, *ex industria*, no altera la realidad. Además imitaba muy bien a los platónicos: *Platonicos multum imitabatur*. Sin embargo, Santo Tomás no se desalienta y, de su encarnizado trabajo, surge un Dionisio tomista, bajo el cual se vislumbra apenas al Dionisio de la historia.

La obra de Dionisio se presenta, en uno de sus aspectos más obvios, como un comentario de la Sagrada Escritura, es decir como la obra de un teólogo cristiano ([21]). Tal es eminentemente el caso de su trabajo *De los nombres divinos*, en el cual el problema de nuestro conocimiento de Dios es directamente abordado y resuelto de tal manera que, a menudo, Santo Tomás ha debido quedar perplejo al leerlo. Como Agustín, Dionisio toma del platonismo de Plotino la armazón de su técnica filosófica. También como Agustín debe utilizar dicha técnica para dilucidar el dogma cristiano; pero este griego concede a Plotino mucho más de lo que jamás le había concedido San Agustín.

La característica de la filosofía de Plotino consiste en que reposa sobre una metafísica de lo Uno y no sobre una metafísica del Ser. Afirmar lo Uno como principio primero de todo lo que es, equivale a afirmar que lo Uno no es

([20]) Para el estudio de este problema puede utilizarse el trabajo de J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, París, F. Alcan, 1919. Es una útil recopilación de las citas de Dionisio hechas por Santo Tomás y de las interpretaciones por él propuestas.

([21]) Las obras cuyo conjunto forma el *Corpus Dionysiacum* son de fecha incierta, puesto que tanto se las ha hecho remontar hasta el siglo III, como se las ha atribuído a un autor que viviera a fines del siglo V a principios del VI. Careciendo de competencia para discutir esta cuestión, daremos solamente por aceptado, ya que nos parece cosa clarísima, que el autor de estas obras era un cristiano, que trabajaba en elaborar una teología propiamente cristiana, bajo la suprema autoridad de la Escritura. Comentados en el siglo VII por San Máximo el Confesor, los escritos de Dionisio influyeron sobre la alta Edad Media gracias a la obra de Juan Escoto Erígena, quien, en el siglo IX, tradujo los escritos de Dionisio y los comentarios de Máximo, comentando a su vez una parte, y basando sobre sus principios su obra maestra, el *De divisione naturae*. Consideraremos aquí a Dionisio a través del texto mediante el cual influyó sobre la Edad Media: la traducción de Juan Escoto Erígena. Sobre este último autor y su obra, véase Dom Maïuel CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, París, Desclée, de Brouwer, 1933. Cf. G. THÉRY, O. P., *Scot Erigène, introducteur de Denys*, en "The New-Scholasticism", vol. V (1933), págs. 91-108.

un ser. Y pues que es principio de todo lo que merece el nombre de ser, no puede incluirse entre los seres. El ser propiamente dicho aparece por primera vez en la jerarquía universal con el νοῦς, o Inteligencia. Así como ella es el primer ser, esta segunda hipóstasis es el primer Dios. Así tal cual, evidentemente que esta teología no la puede utilizar un teólogo cristiano. Identificar al Dios del Éxodo con el Uno, era, o elevar a Dios por encima del ser, que el cristianismo considera como el menos impropio de los nombres divinos, o disminuir el Uno al nivel del ser, que Plotino considera inferior a lo Uno. En el segundo caso se traicionaba a Plotino; en el primero, a la Biblia. San Agustín no vaciló en traicionar a Plotino. Veamos cómo se las compuso Dionisio para traicionar lo menos posible a uno y otro, aunque esto lo obligara a no seguir rigurosamente a ninguno de los dos.

Una de las expresiones que más a menudo aparecen en la traducción erigeniana de Dionisio es la de *superessentialis divinitas*. Trátase de un homenaje a Plotino, y al mismo tiempo de una traición a su pensamiento. Pero un cristiano debía cometerla. Si, como había dicho Plotino, se identifican la Inteligencia, el ser y Dios, ya no puede decirse que Dios esté por encima de la inteligencia y del ser; pero si, mediante una trasposición que el cristianismo exige, se identifica a Dios con el Uno de Plotino, es preciso concebir a Dios por encima de la Inteligencia y del ser. Que es volver al Bien de Platón, o de Plotino; pero esta vez concebido como un Dios que sería ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Esta es la razón por la que para Dionisio, Dios es *superessentialis*, por derecho propio. Pero siendo el ser y la esencia una sola cosa, un Dios superesencial no puede ser un ser. Por cierto, es más que eso; mas justamente por ser más que eso, no es eso. Que es lo mismo que decir que Dios es un no-ser, y que el *non* ὄν o "lo que no es", es causa suprema de todo lo que es ([22]).

A partir de esta noción, la jerarquía platónica de los principios tenderá necesariamente a reconstituirse en el seno del orden cristiano. Tomado en sí, Dios se identificará con el Uno, es decir con una simplicidad perfecta y que trasciende el orden del número. Lo Uno no engendra el número por vía de división, porque es indivisible. Si es preciso usar imágenes, se lo comparará más bien con el centro de una circunferencia,

([22]) DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. I, trad. de Juan Escoto Erígena, Pat. lat., t. 122, col. 1113 C, y cap. V, col. 1148 A B. Cf. la traducción de Dionisio por Hilduin en G. THÉRY, *O. P. Études Dionysiennes, II, Hilduin traducteur de Denys*, París, J. Vrin, 1937, pág. 168, 1. 18-20. Puede verificarse *loc. cit.*, nota 8, que es el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platón, lo que se halla detrás de estos textos.

en que todos los rayos coinciden; o también con una Mónada anterior a todo número y, que sin ser uno de ellos, los contuviera a todos. No obstante, lo Uno, que es antes que el ser, contiene en sí a todo el ser que él mismo no es; pero como este ser no es sino el Uno, se dirá que es "el ser de los existentes": *ipsum esse existentium* ([23]). Fórmula cuya influencia, como comprobaremos, será durable y profunda. Sin embargo, si deseamos designar al primer principio en su fecundidad creadora, le daremos el título de honor que recibiera de Platón: el Bien, o el *Optimum* ([24]). Por ahí se ve claramente, que si debe ser pensado como el supremo "no-ser", no es por defecto, sino por exceso. Tomada en su pleno significado, como debe hacerse, esta aparente negación es la afirmación de un primer principio que, situado más allá de la vida, del conocimiento y del ser, es causa de todo lo que los posee. Lo que es no es sino participación del Bien, que a su vez trasciende al ser ([25]).

En una doctrina en la que la primacía del Bien se afirma con tanta fuerza, el *Ego sum qui sum* del *Éxodo* queda sometido necesariamente a una interpretación restrictiva que disminuye mucho su alcance. Al escribir un tratado sobre los *Nombres Divinos*, es decir sobre los nombres dados a Dios por la Escritura, Dionisio no podía ignorar el del *Éxodo;* pero lo cita simplemente con muchos otros, como uno de los nombres del innombrable ([26]). Hablar del ser, a propósito de Dios, no es hablar de él sino de su efecto. Cierto que el ser lleva siempre la señal del Uno, que es su causa. Y aún más: por ser efecto del Uno, el ser es sólo en cuanto también es uno. La unidad imperfecta, inestable y siempre divisible de los seres, está en ellos, no obstante, como la energía causal en virtud de la cual son. Si el Uno trascendente dejara de penetrar con su luz en uno de ellos, éste deja inmediatamente de existir. En este profundo sentido puede Dios ser llamado el ser de todo lo que es: ὤν *totius esse*. No obstante Dios no aparece bajo el aspecto del ser sino como causa por la cual las cosas son. Exactamente el Ser no es sino la revelación o manifestación de lo Uno; en una palabra, su "teofanía" ([27]). En cuanto a él mismo, el Uno es siempre *ante* ὤν: no está ligado al orden de sus participaciones ([28]).

([23]) DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. V; Pat. lat., t. 122, col. 1148 B y 1149 A-B.
([24]) *Op. cit.*, cap. IV; col. 1128 D-1129 A. Cf. cap. XIII, col. 1169 B-D.
([25]) *Op. cit.*, cap. IV; col. 1130 A.
([26]) *Op. cit.*, cap. I; col. 1117 B. Cf. cap. II, col. 1119-1120.
([27]) *Op. cit.*, cap. V; col. 1147 A.
([28]) *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 A-B. Cf. col. 1150 A y 1151 A.

Dentro del cuadro de la historia de la teología cristiana, esta doctrina aparece como un retroceso en relación a la de San Agustín. En esta última, lo influencia de Plotino no había podido generalizarse sino bajo ciertas condiciones extremadamente estrictas. Si el ser es concebido según el tipo platónico de la esencia inteligible e inmutable, Dios no solamente se identifica con el Bien y el Uno, como en Dionisio, sino también con el Ser. Decisión de importancia capital, que Dionisio no parece haber tomado. De esta inadvertencia nacieron numerosas dificultades para sus comentaristas cristianos, y aun para sus simples historiadores. O bien, percibiendo el peligro, se reintegraba el ser al Uno de Dionisio, con lo que se reducía su doctrina a la norma de la ortodoxia; o bien, aceptándola en su significado literal, dábasele aspecto más panteísta cuanto más se lo aclaraba. Lo que por el momento nos interesa es comprender cómo un teólogo tan manifiestamente cristiano como era Dionisio, pudo desarrollar semejante doctrina sin que chocase a su espíritu. Sostener que haya sentido a Dios como panteísta, sería ir contra el sentido obvio de todos sus textos, en los que Dios aparece siempre como siendo *ante*, o *super*, cualquier cosa de que se trate. Dionisio poseía un sentimiento agudo, casi exasperado, de la trascendencia divina. Si pudo sostener, aun experimentando este sentimiento, que Dios es el ser de todo lo que es, es precisamente porque, para él, Dios no es el ser; su único ser, lo es sólo a título de principio trascendente y de causa del ser que realmente es "el ser de lo que es". En cambio si se lee su doctrina traduciéndola a la lengua de una teología en la que Dios fuera esencialmente ser, hácese de ella un panteísmo. Si Dionisio jamás temió por este lado, es porque, en su propio pensamiento, no cabía confusión de ser entre las cosas y Dios, por la simple razón de que las cosas son, mientras que, por ser el Uno, Dios no es.

Esta inferioridad del ser respecto de Dios se distingue claramente en el estatuto metafísico especial impuesto por Dionisio a las ideas. Como todo lo inteligible e inmutable, las Ideas son, pudiendo incluso decirse que son en primer grado. Y porque son, son principios y causas: *et sunt, et principia sunt, et primo sunt, deinde principia sunt* (29). Pero, por consecuencia inevitable, porque son, no son Dios. Con solo el título del capítulo V de los *Nombres divinos*, queda probado que así es esta doctrina. *De ente, in quo et de paradigmatibus.* Donde se comienza a hablar del ser, se comienza naturalmente a hablar de los seres primeros, las

(29) *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 C-D.

Ideas. El principio del capítulo es notable: "Pasemos ahora a la denominación teológica verdadera de la *essentia* de lo que es realmente. Solamente observamos que nuestra intención no es la de manifestar aquí la esencia superesencial; ya que es superesencial, es inefable, incognoscible, y absolutamente inexplicable; es la Unidad trascendente misma *(superexaltatam unitatem)*; pero deseamos alabar la procesión, hacedora de substancia, de la esencia divina principal en todos los existentes" (30). No sería posible hacer resaltar con más fuerza la grieta que separa el orden del ser de su principio, y la "superexistencialidad" de éste. Por el mismo hecho, las ideas divinas se hallan excluídas de esta misma "superexistencialidad", ya que no son sino porque participan de ella. En un sistema en que el ser procede, no del Ser, sino del Uno y del Bien, penétrase a la vez en el orden del ser y en el de la participación. De ahí la doctrina, característica en Dionisio, que hace de las ideas "participaciones por sí", anteriores a todas las demás, causa de todas las otras, y que, por ser las *primum participantia*, son también las *primum existentia* (31).

Una primera consecuencia de esta doctrina era la de desexistencializar hasta el extremo la noción de creación. Para Santo Tomás Dios da la existencia porque es el Existir; para Dionisio el Uno da el ser porque no lo es. De ahí la segunda consecuencia, de que los *invisibilia Dei* no pueden ya ser conocidos a partir de la creación. En una doctrina de este género, la razón puede aún elevarse de unos seres a otros, hasta alcanzar las Ideas divinas, que son los primeros seres. En esa otra, un abismo infranqueable la detiene, ya que no podría llegar más arriba sino elevándose hasta Dios, que trasciende el ser. ¿Cómo podría hacerlo la razón, si todo lo que conoce es?

El método teológico negativo debía, pues, convertirse en el método dionisiano por excelencia. A primera vista, todo lo que dice Dionisio a este respecto concuerda tan bien con lo que dirá Santo Tomás, que no es de extrañar que éste lo haya citado tan a menudo aprobándolo. Sin embargo, observemos cómo lo cita: "Dice Dionisio (en el *De divinis nominibus)*, que llegamos a Dios a partir de las criaturas, por causalidad, por eliminación y por eminencia" (32). Es exac-

(30) *Op. cit.*, cap. V; col. 1147 A.
(31) *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 D-1149 A. Este texto se sigue de otros en los que Dios es considerado, con notable vigor, como un *nondum* ὤν. (1148 A) el cual, porque no es, es el ser de todo lo que existe; en una palabra: un Dios que, como principio y causa del ser, lo trasciende (1148 B).
(32) Santo Tomás de Aquino, *In II Sent.*, dist. 3, Divisio primae partis textus; ed. Mandonnet, t. I, pág. 88.

tamente el método tomista, tal como lo hemos descrito; pero ¡qué lejos estamos del texto a que Santo Tomás se refiere! La versión de Dionisio que tiene presente, es aquí la de Juan Sarracino: *"Ascendemus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa"*. Se ha felicitado a Santo Tomás por haber descrito mejor el orden lógico de estas operaciones, invirtiendo el orden de la frase: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam* (33). De hecho, toda la doctrina de Dionisio quedaba así invertida. El texto de los *Nombres divinos*, cap. VII, dice que alcanzamos la causa de todo, eliminando lo dado, y trascendiéndolo (34). Seguir este método, es partir de los datos sensibles, para elevarnos a su causa; por consiguiente nos apoyamos en una cierta relación, una cierta analogía, entre el efecto y su causa; pero no nos apoyamos sobre esta relación aquí sino para negar que nos enseñe algo sobre la naturaleza de la causa. ¿Cómo podría ser de otro modo en un universo en el que las cosas son porque Dios no es? Las dos consecuencias de este principio que aquí subrayamos, no son sino el anverso y reverso de una misma tesis: la creación no consiste en una relación de los seres con el ser; la causa creadora no es cognoscible a partir de los seres. Todo lo que Dionisio nos puede conceder es, a partir del orden de las cosas, cierto conocimiento de las ideas de Dios, que, como hemos visto, no son Dios. A la pregunta: "¿Cómo conocemos a un Dios que no es ni inteligible ni sensible, ni, en general, ninguna de las cosas que existen?" Dionisio responde por esta otra: "Mas, ¿no es cierto que conocemos a Dios no por su naturaleza, sino de otro modo?". Veamos cómo lo explica: "Porque esta naturaleza es algo desconocido que supera todo entendimiento, toda razón, y todo pensamiento. Pero partiendo de la disposición de todas las cosas que él mismo nos propone, que implica imágenes y asimilaciones a sus ejemplares divinos, nos elevamos, en la medida de nuestras fuerzas, gracias a la vida y al orden de todo, podando y trascendiendo, hasta alcanzar la causa de todas las cosas" (35). Conocer a Dios no es, pues, aquí sino conocer cierta imagen de Ideas, más allá

(33) J. Durantel, *Saint-Thomas et le Pseudo-Denis*, pág. 188; donde el texto mismo de la cita hecha en *In Boetium De Trinitate*, qu. I, art. 2, ad *Resp.*, está corregido en el sentido tomista. Así tenemos: "cognoscitur (Deus) *ut* omnium causa, ex excessu et ablatione". La misma corrección en los *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. II, pág. 532.

(34) Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. VII. La traducción de Erígena decía: "redeundum, omnium ablatione et eminentia, in omnium causa". Pat. lat., t. 122, col. 1155 B.

(35) Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. VII; en el Comentario de Santo Tomás: *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. II, pág. 532.

de las cuales reside, como en una eterna inaccesibilidad.

Para eliminar el obstáculo dionisiano, había que transformar la noción misma de Dios. Admirablemente concebido como principio de inteligibilidad racional, el Uno de Dionisio difícilmente podía cumplir las funciones que toda religión espera de Dios. Cuando más, permitía el retorno a cierta doctrina de la salvación por el conocimiento, como la que había elaborado Plotino; de ninguna manera podía garantizar la unión íntima y personal con Dios que el hombre busca en la religión. Por eso vemos a Santo Tomás restablecer continuamente, sobre el plano de la existencia y de la causalidad existencial, todas las relaciones de la criatura con Dios, concebidas por Dionisio como participaciones del ser en el Uno. Para Dionisio, Dios era un *superesse*, porque "no era aun" el *esse*, al que no llega sino en sus procesiones más altas; para Santo Tomás Dios es el *superesse* porque es el ser superlativo: el *Esse* puro y simple, considerado en su infinitud y su perfección. Como tocada por una varita mágica, la doctrina de Dionisio sale de aquí transformada. Santo Tomás la conserva entera, mas sin que nada en ella conserve el antiguo sentido (36). Es cierto que el *esse* de Dios nos es incognoscible, pero no es verdad que conocer las cosas es conocer algo que Dios no es. De todo lo que es, puede afirmarse en verdad que Dios lo es y, aun que lo es tan eminentemente, que su nombre le pertenece por derecho de prioridad sobre la criatura. Lo que ignoramos completamente es la manera según la cual Dios es (37). Una vez operadas todas las eli-

(36) Santo Tomás se muestra generalmente preocupado hasta el extremo por interpretar benignamente a Dionisio (por ejemplo, *Sum. Theol.*, I, 13, 3, ad 2m); no obstante, contradícelo a veces cuando se trata de la noción cristiana de Dios. He aquí un texto interesante a este respecto: "3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim, quod cadit in apprehensione intellectus est ens; sed Deus non est existens, sed supra existentia. ut dicit Dionysius; ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum. Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi". *(Sum. Theol.*, I, 12, 1, ad 3m). Se notará que el *Respondeo* de este mismo artículo — dirige directamente, o al menos la alcanza, — la doctrina de J. Escoto Erígena, según el cual la vista de la esencia divina debía ser tenida por imposible, aun en la visión beatífica.

(37) Preocupado por conservarnos algún conocimiento de la esencia divina, uno de los más profundos intérpretes de Santo Tomás lo cita así: "Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus *secundum quod in se est; sed* "cognoscimus eam" *secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum" (Sum. Theol.*, I, 13, 2, ad 3m), en J. Maritain, *Les degrés du savoir*..., pág. 836. Las itálicas y las mayúsculas pertenecen, por supuesto, al autor de la cita. Podría subrayarse con un espíritu

minaciones necesarias, por lo menos podemos afirmar que cada concepto humano de cada ser y de cada modo de ser, nos autoriza a concluir: todo aquello que concibo, puesto que es, Dios lo es. En tal doctrina, los *invisibilia Dei* son siempre trascendentales a nuestro conocimiento; pero lo trascienden en su propia línea, ya que todos los atributos de Dios, conocidos a partir del ser creado, no se nos hacen invisibles sino cuando los identificamos con la simplicidad perfecta del *Esse.*

Al realizar tan decisivo progreso. Santo Tomás resolvía al fin el problema fundamental de la teología natural. Desde sus comienzos, el pensamiento griego había tropezado con la dificultad de comprender en una misma explicación de lo real a los dioses de la religión y los principios de la filosofía. Para comprender lo que las cosas son, se requieren principios; pero para comprender que las cosas sean, son precisas las causas. Los dioses griegos eran precisamente tales causas. Encargados de resolver los problemas del origen, intervenían cada vez que se trataba de justificar cualquier existencia, así fuera la del mismo mundo, como se ve en la *Teogonía* de Hesíodo, o, como puede verse en la *Ilíada,* aunque fuera simplemente la de los acontecimientos que suceden en el mundo. No es difícil demostrar que este dualismo de la esencia y de la existencia explica el de la filosofía y el mito en la obra de Platón. Todos los mitos platónicos son existenciales, como toda su dialéctica es esencial. Por eso, como ninguna de las Ideas de Platón es un dios, ni aun la del Bien, ninguno de los dioses de Platón es una Idea, ni siquiera el Demiurgo. Para resolver esta antinomia, podíase decidir identificar al Bien de Platón con el dios supremo; pero con introducir esta antinomia en el Primer Principio no se la resolvía. Acabamos de comprobarlo a propósito de San Agustín y de Dionisio el Areopagita. ¿Cómo hacer un dios de una esencia, sin hacer al mismo tiempo una esencia de un dios? Una vez cumplida la esencialización de Dios, inmediatamente se tropieza, como San Agustín, con la insoluble dificultad de justificar las existencias a partir de la *Essentia,* que sin embargo se les asigna como principio, salvo que por franquear la dificultad, se haga retroceder, con Dionisio, el primer principio, más allá de la esencia y de la existencia, negando así a la criatura todo conocimiento positivo de su creador.

completamente distinto; pero ningún artificio tipográfico puede cambiar el sentido de una frase bien hecha. Tomémosla pues tal como es, sin subrayar nada. Santo Tomás dice en ella sucesivamente dos cosas: 1º no conocemos la esencia de Dios según es en sí; 2º pero la conocemos según está representada por las perfecciones de las criaturas. No conocer la esencia de Dios tal como es en sí, es no conocerla en sí misma. Santo Tomás repite, pues, aquí lo que dice en otros lugares: en sí misma no la conocemos absolutamente. Conocerla como representada en las perfecciones de las criaturas, siempre será disponer solamente de nuestros conceptos de las criaturas para representarnos a Dios. ¿En qué representan estos conceptos su esencia? En nada. No hay que transformar, pues, en un concepto cualquiera de la esencia de Dios, un conocimiento hecho de los juicios que afirman que, *lo que las cosas son, Dios lo es,* porque aquello *preexiste* en él, sino *secundum modum altiorem.* Este modo eminente lo afirmamos, mas se nos escapa, cuando es precisamente lo que necesitaríamos para conocer siquiera imperfectamente la esencia de Dios.

Todo lo contrario sucede en una teología natural como la de Santo Tomás de Aquino. Su Dios es el *Esse;* el existir es como si dijéramos aquello con que las cosas son hechas; lo real no es, pues, inteligible sino a la luz del Existir supremo que es Dios. Que el Dios de Santo Tomás desempeñe en su obra el papel de un principio supremo de inteligibilidad filosófica, lo hemos comprobado desde las pruebas de su existencia, verificándolo nuevamente en cada uno de sus atributos. Por él, y sólo por él, todo cuanto participa, en un grado cualquiera, de la unidad, del bien, de la verdad y de la belleza, es bueno, verdadero y bello. De este modo, el Dios de la religión ha llegado a ser aquí realmente el principio supremo de la inteligibilidad filosófica, pudiendo agregarse que este principio de inteligibilidad coincide, a su vez, con el Dios de la religión. Coincidencia que no puede realizarse sin peligro para la divinidad de Dios ni para la inteligibilidad del principio, sino en el único caso en que, regulados al fin de cuentas todos los problemas en el plano de la existencia, la causa radical de todas las existencias resulte ser simultáneamente su principio supremo de inteligibilidad.

Tal es, en efecto, el Dios de Santo Tomás de Aquino. No solamente el principio, sino el creador, y no solamente el Bien, sino también el Padre. Su providencia se extiende hasta sobre el menor detalle del ser, porque su providencia es simplemente su causalidad. Causar un efecto, es proponerse obtenerlo; por eso debemos decir de todo lo que es y opera, que depende inmediatamente de Dios, en su ser y en su operación ([38]). Lo que eternamente es en sí mismo, el Dios de Santo Tomás lo es también como causa de los acontecimientos. Las criaturas que se suceden en el tiempo, le dan diversos nombres, cada uno de los cuales señala una relación que se extiende de las criaturas a él, y no de él a ellas. El hombre emerge de la nada y llama a Dios su Creador. El hombre reconoce a dicho creador como su amo supremo: llama a Dios su Señor. El hombre peca y se pierde, mas el Verbo se hace carne para salvar al hombre: llama a Dios su Redentor. Toda esta historia se desarrolla según el tiempo y en un mun-

([38]) *Sum. Theol.,* I, 22, 13, ad *Resp.*

do que cambia; pero Dios no cambia, como no cambia una columna que pasa de derecha a izquierda según vamos o volvemos nosotros ante ella. Creador para aquellos que crea y que su eterna eficacia rescata continuamente de la nada, Dios es Salvador para aquellos que salva y Señor para aquellos que profesan el servirle; pero creación y redención, no son en él sino su acción, la cual, como su potencia, es idéntica a su mismo existir (39). Para que el primer principio de la filosofía coincidiera así con el Dios de la religión, y para que el mismo Dios de la religión fuera, a la vez, el Autor de la Naturaleza y el Dios de la historia, resultó necesario ir tras el sentido del nombre de Dios hasta su implicación existencial más profunda. Yo SOY, es el único Dios del que pueda decirse que, así como es el Dios de los filósofos y los sabios, es también el de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

(39) *Sum. Theol.*, I, 13, 7, ad *Resp.* y ad 1m. Evidentemente sólo se trata aquí de definir un tipo de relaciones unilaterales, cuya existencia debemos afirmar, pero que no sabríamos concebir. Esto que es cierto para la creación, lo es infinitamente más para la Encarnación, el milagro de los milagros, al que todos los otros están ordenados (*Cont. Gent.*, IV, 27). La Redención es citada aquí sólo como un ejemplo particularmente sorprendente, de la reducción de un acontecimiento al Existir divino, como a su causa.

SEGUNDA PARTE

LA NATURALEZA

I. LA CREACIÓN

El problema del comienzo del universo es uno de los más obscuros que pueda abordar el filósofo. Unos pretenden demostrar que el universo ha existido siempre; otros quieren establecer, al contrario, que el universo necesariamente ha tenido un comienzo en el tiempo (1). Los partidarios de la primera tesis se refugian en la autoridad de Aristóteles; pero los textos del filósofo no son explícitos sobre este punto. En el octavo libro de la *Física*, y en el primero del *De coelo*, Aristóteles parece haber querido establecer la eternidad del mundo, sólo con el fin de refutar las doctrinas de ciertos antiguos que asignaban al mundo un modo de comienzo inaceptable. Por otra parte, nos dice que hay problemas dialécticos para los que no se tiene solución demostrativa, por ejemplo, el de saber si el mundo es eterno (2). La autoridad de Aristóteles, además de no ser suficiente para obviar la cuestión, no puede, pues, ni aun ser invocada sobre este punto (3). En realidad nos encontramos aquí en presencia de una doctrina averroísta netamente caracterizada (4), y que el obispo de París Esteban Tempier, había condenado ya en 1270: *quod mundus est aeternus* y *quod nunquam fuit primus homo*. De entre los numerosos argumentos sobre los que pretende fundarse esta doctrina, interesa retener primero uno que nos hará penetrar hasta el corazón mismo de la dificultad, porque va a buscar su punto de apoyo en la causalidad todopoderosa del creador.

Afirmar la causa suficiente, es afirmar a la vez el efecto. Toda causa cuyo efecto no resulte inmediatamente es una causa no suficiente por imperfecta, es decir, porque le falta algo para que pueda producir su efecto. Ahora bien, Dios es la causa suficiente del mundo, ya en cuanto es causa final,

(1) *Sum. Theol.*, I, 19, 5, ad 3m. *De Potentia*, III, 17, ad *Resp.*
(2) *Topic.*, I, 9.
(3) *Sum. Theol*, I, 46, 1, ad *Resp.*
(4) HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes*, pág. 112. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, I, págs. 168-172.

porque es el Soberano Bien, ya como causa ejemplar por ser la suprema Sabiduría, ya como causa eficiente puesto que es el Todopoderoso. Pero sabemos por otra parte que Dios existe desde toda la eternidad; el mundo, como su misma causa eficiente, existe, pues, también desde toda la eternidad (5). Además, es evidente que el efecto procede de su causa en razón de la acción que esta causa ejerce. Pero la acción de Dios es eterna, sin lo cual admitiríamos que, primitivamente en potencia con respecto a su acción, Dios es llevado de la potencia al acto mediante cierto agente anterior, lo que es imposible (6); o bien perderíamos de vista que la acción de Dios es su propia substancia y que esta substancia es eterna (7). Es, pues, necesario que el mundo haya existido siempre.

Si consideramos a continuación el problema desde el punto de vista de las criaturas, podemos comprobar que la misma conclusión se impone a nuestro entendimiento. Sabido es, en efecto, que hay en el universo criaturas incorruptibles, como los cuerpos celestes o las substancias intelectuales. Lo incorruptible, es decir lo que es capaz de existir siempre, no puede ser considerado como existiendo de pronto y de pronto no existiendo, ya que es mientras tiene la fuerza de ser. Ahora bien, todo lo que comienza a existir entra en la categoría de lo que de pronto existe y de pronto ya no existe; de ahí que nada de lo que es incorruptible pueda tener un principio, y podemos concluir que el universo, fuera del cual las substancias incorruptibles no tendrían ni lugar ni razón de ser, existe desde toda la eternidad (8).

En fin, podemos deducir la eternidad del mundo de la eternidad del movimiento. Nada, en efecto, comienza a moverse sino porque, ya el motor, ya el móvil, se hallan en un estado diferente de aquel en que estaban en el instante anterior. En otros términos, un movimiento nuevo no se produce jamás sin un cambio previo en el motor o en el móvil. Pero cambiar no es otra cosa que moverse; hay, pues, un movimiento anterior al que comienza, y, en consecuencia, por lejos que nos remontemos en esta serie, siempre encontraremos movimiento. Pero si el movimiento ha existido siempre, es también preciso que siempre haya existido un móvil, ya que el movimiento sólo existe en un móvil. O sea que el universo ha existido siempre (9).

(5) *Sum. Theol.*, I, 46, 1, 9. *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Posita causa*, y *De Potentia*, III, 17, 4.
(6) *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Effectus procedit*, y *De Potentia*, III, 17, 26.
(7) *Sum. Theol.*, I, 46, 1, 10.
(8) *Sum. Theol.*, I, 46, 1, 2. *De Potentia*, III, 17, 2.
(9) *Sum. Theol.*, I, 46, 1, 5. *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Quandoque aliquid*.

Estos argumentos se presentan bajo una apariencia tanto más seductora cuanto que parecen fundarse sobre los principios más auténticos del peripatetismo; sin embargo no es posible tenerlos por verdaderamente concluyentes. En primer lugar, podemos eliminar los dos últimos por una simple distinción. Del hecho de que haya habido siempre movimiento, como acabamos de demostrar, de ningún modo se sigue que haya habido siempre un móvil; la única conclusión que pueda deducirse de esta argumentación es simplemente que ha habido siempre movimiento, a partir del momento en que ha existido un móvil; pero este móvil no ha podido llegar a existir sino por vía de creación. Aristóteles estableció esta prueba en el octavo libro de la *Física* (10), contra aquellos que admitiendo móviles eternos negaban, sin embargo, la eternidad del movimiento; pero nada vale contra nosotros, que afirmamos que, desde que existen móviles, siempre ha existido movimiento. Lo mismo sucede con la razón deducida de la incorruptibilidad de los cuerpos celestes. Debe concederse que lo que por su naturaleza es capaz de existir siempre no puede considerarse ya como existente o ya como no existente. Sin embargo no hay que olvidar que, para poder existir siempre, es preciso primero que una cosa exista, y que los seres incorruptibles no podían ser tales antes de existir. Este argumento, desarrollado por Aristóteles en el primer libro del *De coelo*, no concluye, pues, simplemente que los seres incorruptibles jamás comenzaron a existir, sino que nunca comenzaron a existir por modo de generación natural, como los seres que son suceptibles de generación o de corrupción (11). La posibilidad de su creación queda, pues, enteramente salvaguardada.

¿Deberemos conceder necesariamente, por otra parte, la eternidad de un universo del cual sabemos que es efecto de una causa suficiente eterna y de una acción eterna que son la eficiencia todopoderosa y la acción eterna de Dios? Nada puede obligarnos a ello, si es cierto, como antes hemos demostrado, que Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino por libre voluntad. Sin duda, a primera vista puede parecer contradictorio, que un Dios todopoderoso, inmóvil e inmutable, haya querido conferir la existencia, en un punto determinado del tiempo, a un universo que no existía hasta entonces. Pero esta dificultad se reduce a una ilusión fácil de disipar, restableciendo la verdadera relación que la duración de las cosas creadas mantiene con la voluntad

(10) Aristóteles, *Física*, VIII, 1, lec. 2; ed. Leonina, t. II, pág. 365.
(11) Aristóteles, *De coelo et mundo*, I, 12, lec. 26; ed. Leonina, t. III, pág. 103.

creadora de Dios. Sabemos ya de antemano que, cuando se trata de dar razón de la producción de las criaturas, cabe distinguir entre la producción de una criatura particular y el éxodo por el cual el universo entero ha salido de Dios. Cuando hablamos, en efecto, de la producción de una criatura particular cualquiera, nos queda la posibilidad de asignar la razón por la cual dicha criatura es tal, ya refiriéndonos a cualquier otra criatura, o bien refiriéndonos al orden del universo, con respecto al cual está ordenada toda criatura como la parte lo está respecto del todo. Pero cuando, por lo contrario, consideramos la llegada a la existencia del universo entero, se nos hace imposible buscar en otra realidad creada la razón por la cual el universo es lo que es. Como la razón de una disposición determinada del universo no puede deducirse de la potencia divina, infinita e inagotable, ni de la bondad divina que se basta a sí misma y no necesita de ninguna criatura, queda, como única razón de la elección de tal universo, la pura y simple voluntad de Dios. Apliquemos esta conclusión a la elección del momento fijado por Dios para la aparición del mundo, y habremos de decir que así como depende de la simple voluntad de Dios que el universo tenga una cantidad determinada de dimensión, del mismo modo depende únicamente de esta voluntad que el universo reciba una cantidad determinada de tiempo, tanto más cuanto que el tiempo es una cantidad verdaderamente extrínseca a la naturaleza de la cosa que dura y de hecho indiferente a la mirada de la voluntad de Dios.

Una voluntad, se objetará, no retarda la acción de lo que se propone, sino en razón de una modificación que sufre y que la lleva a desear hacer en cierto momento del tiempo lo que se proponía hacer en otro; es preciso, pues, si la inmóvil voluntad de Dios quiere el mundo, que lo haya querido siempre y que, en consecuencia, el mundo haya existido siempre. Pero este razonamiento somete la acción de la primera causa a las condiciones que rigen la acción de las causas particulares que obran en el tiempo. La causa particular no es causa del tiempo en el que su acción se desarrolla; Dios, al contrario, es causa del tiempo, ya que el tiempo está comprendido en la universalidad de las cosas que ha creado. Así, pues, cuando hablamos del modo según el cual el universo ha salido de Dios, no debemos preguntarnos por qué Dios ha deseado crear este ser en tal momento y no en tal otro; tal pregunta supondría en efecto que el tiempo preexiste a la creación, cuando en realidad depende de ella. La única pregunta que podríamos hacer con respecto a la creación universal, no es la de saber por qué Dios ha creado el universo en un determi-

nado momento del tiempo, sino la de saber por qué ha asignado tal medida a la duración de dicho tiempo. La medida del tiempo depende únicamente de la voluntad divina y como, por otra parte, la fe católica nos enseña que el mundo no ha existido siempre, podemos admitir que Dios ha querido fijar al mundo un comienzo y asignarle un límite en la duración, como se lo asignó en el espacio. La palabra del Génesis ([12]): *In principio creavit Deus coelum et terram*, es, pues, aceptable para la razón ([13]).

Sabemos ya que la eternidad del mundo no es demostrable; veamos si es posible ir más lejos y demostrar su no-eternidad. Esta posición, generalmente adoptada por los partidarios de la filosofía agustiniana, es considerada como lógicamente inaceptable por Tomás de Aquino. Un primer argumento, que ya hemos hallado expuesto por la pluma de San Buenaventura y dirigido contra los averroístas, consistiría en alegar que si el universo existiera desde la eternidad, debería existir actualmente una infinidad de almas humanas. Porque siendo el alma humana inmortal, todas las que han existido desde un tiempo de duración infinita, deben subsistir aun hoy; existe, pues, necesariamente una infinidad de ellas; pero esto es imposible; luego el universo ha comenzado a existir ([14]). Es muy fácil objetar contra este argumento que Dios podía crear el mundo sin hombres y sin almas y que, además, jamás se ha demostrado que Dios no pueda crear una infinidad actual de seres simultáneamente existentes ([15]). Establécese también la creación temporal del mundo sobre el principio de que es imposible sobrepasar el infinito; ahora bien, si el mundo no ha tenido principio, han debido cumplirse una infinidad de revoluciones celestes, de manera que para llegar hasta el día de hoy, ha sido necesario que el universo pasara por un número infinito de días, lo que consideramos imposible. El universo, pues, no ha existido siempre ([16]). Pero esta razón no es concluyente, ya que aun si se concede que una infinidad actual de seres simultáneos es imposible, una infinidad de seres su-

([12]) I, 1.

([13]) *De Potentia*, III, 17, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 46, 1, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 35-37.

([14]) Cf. San Buenaventura, *Sent.*, II, dis. 1, p. 1, art. 1, qu. 2, ad *Sed ad oppositum*, 5º.

([15]) *Sum. Theol.*, I, 46, ad 8m. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod autem* y *De aeternitate mundi contra murmurantes*, sub. fin. Para el estudio del medio doctrinal en que nació esta controversia, véase M. Gierens, S. J., *Controversia de aeternitate mundi*, Roma, Pont. Univ. Greg., 1933. W. J. Dwyer, C. S. B., *L'Opuscule de Siger de Brabant De aeternitate mundi. Introduction critique et texte*, Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, 1937.

([16]) San Buenaventura, *loc. cit.*, 3ª *propos.*

cesivos es siempre posible, porque todo infinito considerado bajo una forma sucesiva es, en realidad, finito por su término presente. El número de las revoluciones celestes que se habrían producido en un universo cuya duración pasada hubiera sido eterna, sería, pues, hablando propiamente, un número finito, y no habría imposibilidad alguna de que el universo hubiera franqueado ese número para llegar hasta el momento presente. Si se quiere considerar, en fin, todas estas revoluciones tomadas en conjunto, se admitirá necesariamente que, en un mundo que hubiera existido siempre, ninguna de entre ellas podría haber sido la primera; pero todo pasaje supone dos términos, el de partida y el de llegada; y pues en un universo eterno faltaría el primer término, el problema de saber si el pasaje del primer día al día actual es posible, ni siquiera podría ser planteado ([17]). Sería posible fundarse, para negar la eternidad del mundo, en la afirmación de que es imposible agregar nada al infinito, porque todo lo que recibe alguna adición se hace más grande, y nada hay más grande que el infinito. Pero si el mundo no tiene principio, ha tenido necesariamente una duración infinita, y no es posible agregarle ya nada. Ahora bien, es evidente que esta aserción es falsa, ya que cada día agrega una revolución celeste a las revoluciones precedentes; el mundo puede, pues, haber existido siempre ([18]). Pero la distinción que hemos planteado más arriba basta para resolver esta nueva dificultad, ya que nada impide que el infinito reciba cualquier aumento del lado en que es, en realidad, finito. Del hecho de que se coloque un tiempo eterno en el origen del mundo, se sigue que dicho tiempo es infinito en su parte pasada, mas finito en su extremidad presente, porque el presente es el término del pasado. La eternidad del mundo, mirada desde este punto de vista, no encierra, pues, ninguna imposibilidad ([19]).

Del mismo modo, la no-eternidad del mundo tampoco es una verdad que puede establecerse por razón demostrativa. Sucede con esta verdad, lo que con el misterio de la Trinidad, del que nada puede demostrarse por la razón y que debe aceptarse en nombre de la fe. Las argumentaciones, aun probables, sobre las que se pretende fundarla, deben ser combatidas, para que la fe católica no parezca fundada sobre vanas razones más bien que sobre la doctrina inquebrantable que Dios nos enseña ([20]). La creación del mundo en el

([17]) *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod etiam tertio*, y *Sum. Theol.*, I, 46, 2, ad 6m.
([18]) San BUENAVENTURA, *loc. cit.*, 1ª *propos.*
([19]) *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod etiam quarto*.
([20]) *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Has autem rationes*.

tiempo no puede deducirse necesariamente, ni de la consideración del mismo mundo, ni de la voluntad de Dios. El principio de toda demostración se halla, en efecto, en la definición de la esencia, de la que se deducen las propiedades; pero la esencia en sí es indiferente al lugar y al tiempo; por eso se dice que los universales existen siempre y en todas partes. Las definiciones del hombre, del cielo y de la tierra, no implican, pues, de ningún modo que tales seres hayan existido siempre; mas tampoco implican que tales seres no hayan existido siempre ([21]). Y mucho menos aún puede establecerse esta demostración a partir de la voluntad de Dios, ya que dicha voluntad es libre, es decir, no tiene causa de sí misma, nada podemos, pues, demostrar de ella, salvo en lo que concierne a las cosas que debe absolutamente querer. Pero la voluntad divina puede manifestarse a los hombres por la revelación, sobre la cual se funda la fe. Puede, pues, creerse, aunque no sea posible saberlo, que el universo ha comenzado ([22]).

De modo que la posición que conviene adoptar sobre esta difícil cuestión es intermediaria entre la de los averroístas y la de los agustinianos. Contra los primeros, Tomás de Aquino mantiene la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo; pero mantiene también, aun *contra-murmurantes*, la posibilidad de su eternidad. No cabe duda que nuestro filósofo ha utilizado, para resolver el problema de la creación, los resultados obtenidos por sus predecesores y especialmente por Alberto Magno y Moisés Ben Maimónides. La posición que adopta no se confunde sin embargo con ninguna de las adoptadas por sus predecesores. Maimónides no quiere admitir la creación del mundo sino en nombre de la revelación ([23]); Tomás de Aquino la funda, al contrario, sobre razones demostrativas. Pero ambos filósofos concuerdan en que es imposible demostrar el principio del mundo en el tiempo y en que es siempre posible negar la existencia eterna del universo ([24]). Alberto Magno, por otra parte, admite con Maimónides que la creación del mundo *ex nihilo* sólo puede ser conocida por la fe; Tomás de Aquino, más cerca en esto que su maestro, de la tradición agustiniana, estima posible esta demostración. En cambio, la creación del universo en el tiempo es indemostrable según Tomás de Aquino; pero según Alberto Magno, más próximo en esto a la tradición agustiniana que su discípulo, el principio del

([21]) *Sum. Theol.*, I, 46, 2, ad *Resp.*
([22]) *De Potentia*, III, 14, ad *Resp.*
([23]) L. G. LÉVY, *Maïmonide*, págs. 71-72.
([24]) L. G. LÉVY, págs. 72-74.

mundo en el tiempo puede ser demostrado, una vez admitido el postulado de la creación. Contra uno y otro de estos filósofos, Tomás de Aquino mantiene, pues, la posibilidad de demostrar la creación *ex nihilo* del universo, con lo que lo vemos oponerse resueltamente a Averroes y sus discípulos; pero concediendo, como Maimónides, la posibilidad lógica de un universo creado desde toda la eternidad, niégase a confundir las verdades de la fe con las que son objeto de prueba. Así se realiza en su pensamiento el acuerdo que se esfuerza por establecer entre la doctrina del cristianismo infalible y lo que la filosofía de Aristóteles contiene de indudable verdad.

Supongamos llegado el momento en que los posibles, que una vez realizados deben constituir el universo, salgan de Dios para pasar al ser; el problema que en este caso se plantea es el de saber por qué y cómo es producida por el creador una multitud de seres distintos, en lugar de un ser único. Los filósofos árabes, y especialmente Avicena, cuya opinión nos es ya conocida, desean explicar la pluralidad de las cosas y su diversidad por la acción necesaria de la primera causa eficiente que es Dios. Avicena supone que el primer Ser se comprende a sí mismo y que, en cuanto se conoce y comprende, produce un solo y único efecto, que es la primera inteligencia. Es desde luego inevitable, y Santo Tomás seguirá a Avicena en este punto, que la primera inteligencia haya perdido la simplicidad del Ser primero. Esta inteligencia, en efecto, no es su ser; lo posee porque lo recibe de otro; está, pues, en potencia con respecto a su propio ser, y la potencia comienza inmediatamente a mezclarse en ella con el acto. Consideremos, por otra parte, a esta primera inteligencia, en cuanto está dotada de conocimiento. Conoce, en primer lugar, al ser primero y, de este mismo acto, fluye una inteligencia inferior a la primera. Conoce inmediatamente lo que hay en sí misma de potencialidad, y de este conocimiento surge el cuerpo del primer cielo, que esta inteligencia mueve. Conoce en fin su acto propio, y de este conocimiento fluye el alma del primer cielo. Veríamos, continuando así, por qué los diversos seres se han multiplicado por una multitud de causas intermedias, a partir del Ser primero que es Dios (25). Pero esta posición es insostenible. Una primera razón, decisiva por sí sola, es que Avicena y sus discípulos reconocen así a las criaturas un poder creador que sólo pertenece a Dios; ya hemos definido más arriba este punto y sería superfluo volver sobre él. La segunda

(25) *De Potentia*, qu. III, art. 16, ad *Resp.* Sobre esta doctrina consúltese Djémil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, París, Presses Universitaires, 1926, cap. IV, *La théorie de l'émanation*, págs. 125-146.

razón es que la doctrina de los comentaristas árabes y de sus discípulos, coloca a la casualidad como origen del mundo. En tal hipótesis, el universo no provendría ya de la intención de una primera causa, sino del conjunto de una pluralidad de causas, cuyos efectos se adicionarían; pero esto es precisamente lo que se llama casualidad. La doctrina de Avicena se reduce, pues, a afirmar que la multiplicidad y diversidad de las cosas, que luego veremos que contribuyen a la terminación y la perfección del universo, provienen del azar; esto es manifiestamente imposible (26).

El origen primero de la multiplicidad de las cosas y de su distinción no se halla, pues, en la casualidad, sino en la primera causa, Dios. Por lo demás, no es imposible hacer aparecer la razón de conveniencia que invitaba al creador a producir una multiplicidad de criaturas. Todo ser que obra, tiende a producir su semejanza en el efecto que produce y consíguelo tanto más perfectamente, cuanto el ser actuante de que tratamos es en sí más perfecto. Es evidente, en efecto, que un ser que posee calor, cuanto más posee, tanto más comunica; cuanto más excelente es un artista, tanto más perfecta es la forma de su arte. Ahora bien, Dios es el ser operante, soberanamente perfecto; es pues conforme con su naturaleza el que introduzca perfectamente su semejanza en las cosas, es decir tan perfectamente cuanto lo consienta la naturaleza finita de las cosas creadas. Ahora bien, es evidente que una sola especie de criaturas no bastaría para expresar la semejanza del creador. Como en este caso el efecto, de naturaleza finita, no es del mismo orden que la causa, de naturaleza infinita, un efecto de una sola y única especie no expresaría, sino de la manera más oscura y más deficiente, la causa de la que proviene. Para que una criatura representara tan perfectamente como fuera posible a su creador, sería necesario que fuera igual a él; pero, esto es contradictorio. Conocemos un caso, y uno solo, en que procede de Dios una persona única, de la que pueda decirse que lo expresa total y perfectamente: es el caso del Verbo; pero no se trata en ese caso de una criatura, ni de una relación de causa a efecto: permanecemos en el interior de Dios mismo. Si se trata, al contrario, de seres finitos y creados, se requerirá una multiplicidad de tales seres, para expresar bajo la mayor cantidad de aspectos posible, la perfección simple de la que derivan. La razón de la multiplicidad y de la variedad de las cosas creadas es, pues, que esta multiplicidad y esta variedad eran ne-

(26) *De Potentia*, ad loc.; *Sum. Theol.*, I, 47, 1, ad *Resp.*

cesarias para expresar, tan perfectamente como pueden hacerlo las criaturas, la semejanza del Dios creador ([27]).

Pero producir criaturas de especies diferentes, necesariamente es producir criaturas de desigual perfección. ¿En qué pueden distinguirse, en efecto, las cosas múltiples y distintas que expresan la semejanza divina? No puede ser sino por su materia o por su forma. La distinción que proviene de una diferencia entre sus formas las reparte en especies distintas, por la distinción que proviene de sus diferentes materias son individuos numéricamente diferentes. Pero la materia existe sólo en vista de la forma, y los seres que son numéricamente distinguidos por sus materias, no lo son sino para hacer posible la distinción formal que diferencia sus especies de las otras. En los seres incorruptibles no hay más que un individuo de cada especie, es decir que no hay ni distinción numérica ni materia, ya que siendo el individuo incorruptible, basta para asegurar la conservación y la diferenciación de la especie. En los seres que pueden engendrarse y corromperse, es necesaria una multiplicidad de individuos para asegurar la conservación de la especie. Los seres no existen, pues, en el seno de la especie, a título de individuos numéricamente distintos, sino para permitir que la especie subsista como formalmente distinta de las otras especies. La distinción verdadera y principal que descubrimos en las cosas está en la distinción formal. Pero no hay distinción formal posible sin desigualdad ([28]). Las formas que determinan las naturalezas diversas de los seres, y en razón de las cuales las cosas son lo que son, no son otra cosa, en último análisis, que diversas cantidades de perfección; por eso puede decirse, con Aristóteles, que las formas de las cosas son semejantes a los números, a los que basta con agregar o quitar una unidad para cambiar su especie. No pudiendo Dios expresar de manera suficientemente perfecta su semejanza en una sola criatura, y deseando dar el ser a una pluralidad de especies formalmente distintas, debía pues necesariamente producir especies desiguales. Por eso vemos que en las cosas naturales, las especies están ordenadas jerárquicamente, y dispuestas por grados. Así como los mixtos o compuestos son más perfectos que los elementos, del mismo modo las plantas son más perfectas que

([27]) *Cont. Gent.*, II, 45, ad *Quum enim*, y *Sum. Theol.*, I, 47, 1, ad *Resp.*

([28]) Recordemos aquí que la esencia circunscribe la amplitud propia de cada acto de existir. Cada variación creciente o decreciente de este acto, entraña, pues, *ipso facto*, una variación correlativa de la esencia. Es lo que expresa la fórmula simbólica: las formas varían como los números. Véase más arriba, primera parte, cap. I, págs. 56-58.

los minerales, los animales más perfectos que las plantas, y los hombres más perfectos que los demás animales. En esta progresión cada especie supera en perfección a la precedente; la misma razón por la cual la divina sabiduría produce la desigualdad de las criaturas, la inclina a querer que se distingan, es decir la perfección más alta del universo ([29]).

No sería imposible, seguramente, presentar sobre este punto una dificultad. Si las criaturas pueden ser ordenadas jerárquicamente según su perfección desigual, no se comprende a primera vista como pueden derivar de Dios. Un ser excelente, en efecto, no puede querer sino cosas excelentes, y entre cosas verdaderamente excelentes no podría discernirse grados de perfección. En consecuencia, Dios, por ser excelente, ha debido desear que todas las cosas fueran iguales ([30]). Pero esta objeción se funda en un equívoco. Cuando un ser excelente obra, el efecto que produce debe ser excelente en su totalidad; pero no es necesario que cada parte de este efecto total sea, en sí misma, excelente; basta que sea excelentemente proporcionada al todo. Ahora bien, esta proporción puede exigir que la excelencia propia de algunas partes sea en sí misma mediocre. El ojo es la parte más noble del cuerpo; pero el cuerpo estaría mal constituído si todas sus partes tuvieran la dignidad del ojo o, mejor aún, si cada parte fuera un ojo, ya que cada una de las otras partes tiene su papel que el ojo, a pesar de toda su perfección, no podría cumplir. Y el inconveniente sería el mismo si todas las partes de una casa fueran techumbre: dicha construcción no podría alcanzar su perfección ni cumplir su fin, que es el de proteger a sus moradores contra las lluvias y los calores. Lejos de estar en contradicción con la excelencia de la naturaleza divina, la desigualdad que descubrimos en las cosas es, pues, una señal evidente de su soberana sabiduría. No es que Dios haya querido necesariamente la belleza finita y limitada de las criaturas; sabido es que su infinita bondad no puede recibir de la creación ningún aumento. Pero diremos simplemente que convenía al orden de la sabiduría que la desigual multiplicidad de las criaturas asegurara la perfección del universo ([31]).

La razón de una diferencia entre los grados de perfección de los diversos órdenes de criaturas, aparece de por sí; pero también hay razón para preguntarse, si esta explica-

([29]) *Sum. Theol.*, I, 47, 2, ad *Resp.*

([30]) *Ibid.*, ad 1m.

([31]) De Potentia, III, 16, ad Resp. Santo Tomás se ha planteado la cuestión, a menudo debatida, de la pluralidad de los mundos. Y la resuelve, negando que existen varios *(Sum. Theol.*, I, 47, 3); pero el prin-

ción absuelve al creador de haber querido un universo, en el cual no puede dejar de encontrarse el mal.

Decimos, en efecto, que la perfección del universo requiere la desigualdad de los seres. No pudiendo ser convenientemente imitada la infinita perfección de Dios sino por una multiplicidad de seres finitos, convenía que todos los grados de bondad estuvieran representados en las cosas, a fin de que el universo constituyera una imagen suficientemente perfecta del creador. Ahora bien, el poseer una perfección tan excelente que nunca pueda decaer, es un cierto grado de bondad; poseer una perfección de la que se puede decaer en un momento dado es, a su vez, otro grado de bondad. Éstos son los dos grados de bondad que vemos representados en las cosas; algunas son de tal naturaleza que jamás pueden perder su ser: son las criaturas incorporales e incorruptibles; algunas otras pueden perderlo, por ejemplo las criaturas corporales y corruptibles. Así, por el hecho mismo de que la perfección del universo requiere la existencia de seres corruptibles, requiere que ciertos seres puedan decaer de su grado de perfección. Ahora bien, la decadencia de cierto grado de perfección, y en consecuencia la deficiencia de cierto bien, es lo que nos da la definición del mal. La presencia en el mundo de seres corruptibles entraña, pues, inevitablemente la presencia del mal [32]; y decir que convenía al orden de la sabiduría divina el desear la desigualdad de las criaturas, es decir que la convenía querer el mal. Esta afirmación, ¿no pone en peligro la infinita perfección del creador?

Tomada en cierto sentido, esta objeción plantea al espíritu humano un problema insoluble. Es incontestable que la producción de un orden cualquiera de criaturas debía rematar inevitablemente proporcionando un sujeto, y como un soporte, a la imperfección. No era esto una conveniencia, sino una verdadera necesidad. La criatura está caracterizada, en cuanto tal, por cierta deficiencia en el grado y en el modo de ser: *Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quandam deficientem assimilationem* [33]. La creación no es solamente un éxodo, es también un descenso: *Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt* [34]; y habremos de notar una serie continua de degradaciones del ser al ir de las criaturas más nobles a las más viles; pero esta deficiencia se echará de ver desde el primer grado de los seres creados, y desde ese momento aparecerá como propiamente infinita, dado que medirá la distancia que subsiste entre aquel que es el Ser de por sí y lo que no posee el ser sino en cuanto lo ha recibido. Sin duda, y más adelante veremos por qué razón, un ser finito y limitado no es un ser malo, si no se encuentra ningún defecto en su esencia propia; pero sabemos también que un universo de seres finitos exige una multiplicidad de esencias distintas, es decir, al fin de cuentas, una jerarquía de esencias desiguales, de las que algunas serían incorruptibles y sustraídas al mal, mientras que otras estarían sujetas al mal y serían corruptibles. Ahora bien, hemos declarado imposible el determinar por qué Dios ha deseado estas criaturas imperfectas y deficientes. Puede darse una razón: la bondad divina, que quiere difundirse fuera de sí misma en participaciones finitas de su perfección soberana; no es posible señalarle una causa, porque la voluntad de Dios es causa primera de todos los seres y en consecuencia ningún ser puede desempeñar a su respecto el papel de causa. Pero si se pregunta sencillamente cómo es metafísicamente posible que un mundo limitado y parcialmente malo, surja de un Dios perfecto sin que la corrupción de la criatura recaiga en el creador, plantéase una pregunta que el espíritu humano puede no dejar sin respuesta. En realidad, este problema temible en apariencia no tiene por fundamento sino una confusión.

¿Habrá que apelar, como los Maniqueos, a un principio del mal que hubiera creado todo lo corruptible y deficiente que el universo contiene? ¿O debemos considerar que el primer principio de todas las cosas jerarquizó los grados del ser introduciendo en el universo, en el seno de cada esencia, la dosis de mal que debía limitar su perfección? Esto sería desconocer esta verdad fundamental, sentada por Dionisio [35]: *Malum non est existens neque bonum.* El mal no existe.

cipio de su respuesta no impone ningún límite definido a la creación. Todo lo que Santo Tomás afirma, es que la obra divina tiene una unidad de orden. Cualquiera que sea la amplitud y el número de los sistemas astronómicos creados, formarían siempre un solo mundo, como incluidos en la unidad del orden divino.

(32) *Sum. Theol.*, I, 48, 2, ad *Resp.*

(33) *In. Lib. de Divin. Nomin.*, c. I, lec. 1, en los *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. II, pág. 232.

(34) *Cont. Gent.*, IV, 7, ad *Nulla creatura.* De propósito mantenemos el término *éxodo*, contra uno de nuestros críticos que le encuentra un sabor panteísta inquietante, ya que es auténticamente tomista: "Aliter dicendum est de productione unius creaturae et aliter de *exitu* totius universi a Deo". *De Potentia*, III, 47, ad *Resp.* Santo Tomás empleó libremente los términos *deductio*, *exitus*, *emanatio*, para describir la procesión de las criaturas a partir de Dios. No puede haber inconveniente en usar el mismo lenguaje, siempre que se le de el mismo sentido.

(35) *De Divin. Nomin.*, c. IV; en los *Opuscula*, ed. Mandonnet, t, II,

Anteriormente hemos ya encontrado la tesis de que todo lo que es deseable es un bien; ahora bien, toda naturaleza desea su propia existencia y su propia perfección; la perfección y el ser de toda naturaleza son, pues, verdaderamente bienes. Pero si el ser y la perfección de todas las cosas son bienes, resulta que lo opuesto al bien, el mal, no tiene ni perfección ni ser. O sea que el término *mal* puede significar tan sólo determinada ausencia de bien y de ser, ya que siendo el ser, en cuanto tal, un bien, la ausencia del uno entraña necesariamente la del otro ([36]). El mal es, pues, si podemos decirlo así, una realidad puramente negativa; más exactamente, no es en grado alguno ni esencia ni realidad.

Precisemos esta conclusión. Lo que llamamos un *mal*, en la substancia de una cosa, se reduce a la carencia de una cualidad que debería naturalmente poseer. Cuando comprobamos que el hombre no tiene alas, no pensamos que sea un mal, dado que la naturaleza del cuerpo humano no comporta las alas; del mismo modo, no es posible hallar un mal en el hecho de que un hombre no tenga cabellos rubios, ya que si una cabellera rubia es compatible con la naturaleza humana, no le está necesariamente asociada. Por el contrario, es un mal para un hombre no tener manos, aunque esto no sería un mal para un pájaro. Ahora bien, si se lo toma estrictamente y en su propio sentido, el término *privación* designa precisamente la ausencia o el defecto de lo que un ser debiera naturalmente poseer. A dicha privación, así definida, se reduce el mal ([37]); es pues una pura negación en el seno de una substancia; en manera alguna una esencia o una realidad ([38]).

Por ahí comprendemos igualmente que si el mal no tiene nada de positivo y, precisamente por no serlo, su presencia en el universo sería ininteligible sin la existencia de sujetos positivos y reales en qué apoyarse. Esta conclusión presenta sin duda alguna un aspecto en cierto modo paradojal. El mal no es ser un ser; todo bien es, al contrario, ser. ¿No parece singular el sostener que el no-ser requiera un ser en el que subsista como en un sujeto? Sin embargo tal objeción sólo vale contra el no-ser tomado como simple negación, siendo, en dicho caso, absolutamente irrefutable. La

pág. 469. Cf. J. Durantel. *S. Thomas et le Pseudo-Denis*. pág. 174. donde se han agrupado las diferentes formas de este adagio.

([36]) *Sum. Theol.*, I, 48, 1, ad *Resp.*

([37]) *Cont. Gent.*, III, 6, ad *Ut autem.*

([38]) *Cont. Gent.*, III, 7, ad *Mala enim.* Cf. *De Malo*, I, 1, ad *Resp. De Potentia*, III, 6, ad *Resp.*

pura y simple ausencia de ser no puede requerir ningún sujeto en que apoyarse. Pero acabamos de decir que el mal es *una negación en un sujeto*, es decir la carencia de lo que normalmente forma parte de un sujeto, en una palabra, una *privación*. No habría privación, y en consecuencia no habría mal, sin la existencia de sustancias o de sujetos, en los cuales pueda establecerse la privación. De modo que no es cierto que toda negación exija un sujeto real y positivo; pero lo es cuando se trata de las negaciones particulares llamadas privaciones, porque *privatio est negatio in subjecto*. El verdadero y único sostén del mal, es el bien ([39]).

Sin embargo, la relación que se establece entre el mal y el bien en que se apoya, jamás llega a ser tal que el mal pueda consumir y como agotar totalmente al bien; ya que si así fuera, el mal se consumiría y se agotaría totalmente a sí mismo. En efecto, mientras el mal subsista, es preciso que exista un sujeto, en cuyo seno el mal pueda subsistir. Ahora bien, el sujeto del mal es el bien; por lo tanto permanece siempre un cierto bien ([40]). Mejor aún, podemos afirmar que el mal tiene, en cierta medida, una causa, y que esta causa es el bien. Es necesario, en efecto, que todo lo que subsista en cualquier otra cosa como en su sujeto, tenga una causa, y, que esta causa se remita a los principios del mismo sujeto o a alguna causa extrínseca; ahora bien, el mal subsiste en el bien como en su sujeto natural; tiene, pues, necesariamente una causa ([41]). Pero es manifiesto que solamente un ser puede desempeñar el papel de causa, ya que para obrar hay que ser. Ahora bien, todo ser, como tal, es bueno; luego el bien continúa siendo, como tal, la única causa posible del mal. Y ésto es fácil verificarlo examinando sucesivamente los cuatro géneros de causas. Es evidente, en primer lugar, que el bien es causa del mal como causa material. Esta conclusión surge de los principios que hemos expuesto precedentemente. Se ha probado, en efecto, que el bien es el sujeto en cuyo seno subsiste el mal; es decir, que es su verdadera materia, aunque sólo lo sea por accidente. En lo que concierne a la causa formal, debe reconocerse que el mal no la tiene, ya que se limita a ser una simple privación de forma. Lo mismo sucede en lo concerniente a la causa final, ya que el mal es una simple privación de orden en la disposición de los medios respecto de

([39]) *Cont. Gent.*, III, 11, per tot. *Sum. Theol.*, I, 48, 3, ad *Resp.* y ad 2m. *De Malo*, I, 2, ad *Resp.*

([40]) *Cont. Gent.*, III, 12, ad *Patet autem*, y *Sum. Theol.*, I, 48, ad *Resp.*

([41]) *Cont. Gent.*, III, 13, ad *Quidquid enim.*

su fin. Pero, al contrario, puede afirmarse que el mal supone frecuentemente una causa eficiente por accidente. Que es lo que veremos con toda claridad si distinguimos entre el mal que se introduce en las acciones que ejercen los diferentes seres y el que se introduce en sus efectos. El mal puede causarse en una acción por defecto de uno cualquiera de los principios en que se origina esta acción; así, el movimiento defectuoso de un animal puede explicarse por la debilidad de su facultad motriz, como sucede en los niños, o por la deformación de un miembro, como sucede con los cojos. Consideremos por otra parte el mal tal como se encuentra en los efectos de las causas eficientes. Por de pronto puede encontrarse en un efecto que no sea el propio efecto de ellas, y en este caso el defecto proviene, ya de la virtud activa, ya de la materia sobre la cual ella actúa. De la virtud activa, considerada en su plena perfección, cuando la causa eficiente no puede lograr la forma que se propone sin corromper otra forma. Así, la presencia de la forma del fuego entraña la privación de la forma del aire o del agua; y cuanto más perfecta es la virtud activa del fuego, tanto más logra imprimir su forma a la materia sobre la que actúa y tanto más corrompe las formas contrarias con que se encuentra. El mal y la corrupción del aire y del agua tienen, pues, por causa la perfección del fuego; pero resultan sólo por accidente. El fin hacia el cual tiende el fuego, en efecto, no es el privar al agua de su forma, sino el de introducir su propia forma en la materia, y solamente porque tiende hacia este fin resulta ser el origen de un mal y de una privación. Si consideramos, en fin, los defectos que pueden introducirse en el efecto propio del fuego, por ejemplo la incapacidad de calentar, encontraremos necesariamente su origen, ya sea en una flaqueza de su misma virtud activa, de la que ya hemos hablado, ya sea en una mala disposición de la materia, mal preparada tal vez para recibir la acción del fuego. Pero ninguno de estos defectos puede residir en otra cosa que en un bien, ya que el obrar o el causar pertenece únicamente al bien y al ser. Podemos concluir legítimamente que el mal no tiene otras causas que las causas por accidente; pero que, con esta reserva, la única causa posible del mal es su contrario: el bien ([42]).

Así podemos elevarnos hasta esta última conclusión, a la que conviene atenerse firmemente, por extraña que sea en apariencia: la causa de un mal reside siempre en un bien, y sin embargo, Dios, la causa primera de todo bien, no es

([42]) *Sum. Theol.*, I, 49, 1, ad *Resp.*

la causa del mal. De las conclusiones que preceden resulta claramente, en efecto, que, cuando el mal consiste en un defecto en cierta acción, tiene siempre por causa un defecto en el ser que obra. Ahora bien, en Dios no hay ningún defecto, sino al contrario una soberana perfección. El mal que tiene por causa un defecto del ser actuante, no podría, pues, tener a Dios, por causa. Pero si nos referimos al mal que consiste en la corrupción de ciertos seres, debemos, al contrario, remitirlo a Dios como a su causa. Esto es tan evidente en los seres que obran por su naturaleza como en los que obran por su voluntad. Ya hemos sentado, en efecto, que cuando un ser causa por su acción una forma cuya producción entraña la corrupción de otra forma, su acción debe ser considerada como causa de esta privación y de este defecto. Ahora bien, la forma principal que Dios se propone en las cosas creadas, es el bien del orden universal. Pero el orden del universo requiere, como lo sabemos ya, que algunas de sus cosas sean deficientes. Dios es, pues, causa de los defectos y de las corrupciones de todas las cosas; aunque solamente, en cuanto quiere causar el bien del orden universal, y como por accidente ([43]). En resumen, el efecto de la causa segunda deficiente puede ser imputado a la causa primera, pura de todo defecto, en cuanto a lo que dicho efecto contiene de ser y de perfección; pero no en cuanto a lo que contiene de malo y de defectuoso. Así como lo que hay de movimiento en la marcha de un cojo es imputable a su facultad motriz y como la desviación que se observa es imputable a la deformación de su pierna, así mismo todo lo que hay de ser y de acción mala es imputable a Dios como a su causa; pero el defecto que tal acción comporta es imputable a la causa segunda deficiente, y no a la perfección todopoderosa de Dios ([44]).

Así, y por cualquier lado que abordemos este problema, llegamos siempre a la misma conclusión. El mal tomado en sí no es nada. No se concibe, pues, que Dios pueda ser su causa. Si se pregunta cuál es esta causa, responderemos que se reduce a la tendencia que ciertos seres tienen, de retornar hacia el no-ser. Sin duda, no es imposible concebir seres finitos y limitados, en los que no se halle el mal. De hecho, hay en el universo criaturas incorruptibles a las que jamás falta nada de lo que es propio de su naturaleza. Pero existe bien aún en esos seres de perfección menor que son las criaturas corruptibles; y si Dios las creó, fué porque con-

([43]) *Sum. Theol.*, I, 49, 2, ad *Resp.*
([44]) *Ibid.*, ad 2m. *Cont. Gent.*, III, 10, ad *Ex parte quidem.*

venía a la divina Sabiduría formar una imagen más perfecta de sí misma, expresándose mediante criaturas desiguales, de las cuales unas fueran corruptibles y otras incorruptibles. Ya miremos a las unas o a las otras, no vemos de uno y otro lado sino bondad, ser y perfección. En este descenso de todas las cosas a partir de Dios, no se descubre sino efusión y transmisión de ser. La más vil de todas las criaturas, cuya ínfima perfección esté casi enteramente consumida por el mal, enriquece, sin embargo, aunque en mínima cuantía, la perfección total del universo; en su miserable grado de ser, expresa también algo de Dios. Examinemos la jerarquía de los bienes creados, que Dios, por un efecto de su voluntad libre y sin causa, ha formado a su imagen y consideremos primero el grado supremo de esta jerarquía, la criatura enteramente pura de toda materia, el ángel.

II. LOS ÁNGELES

El orden de las criaturas en que se encuentra realizado el más alto grado de perfección creada, es el de los espíritus puros, aquellos a los que comúnmente se da el nombre de ángeles (1). Es frecuente que los historiadores de Santo Tomás pasen por alto esta parte del sistema, o se contenten con hacer algunas alusiones. Tal omisión es tanto más lamentable, cuanto que la angelología tomista no constituye, en el pensamiento de su autor, una investigación de orden específicamente teológico. Los ángeles son criaturas cuya existencia puede ser demostrada y aun, en ciertos casos excepcionales, comprobada; su supresión rompería el equilibrio del universo tomado en conjunto; en fin, la naturaleza y la operación de las criaturas inferiores, como el hombre, no puede ser perfectamente comprendida, sino por comparación, y a veces por oposición, a las del ángel. En una palabra, en una doctrina en que la última razón de los seres deriva a menudo del lugar que ocupan en el universo, no es posible, sin comprometer gravemente el equilibrio del sistema, omitir la consideración de un orden íntegro de criaturas. Agreguemos que la angelología de Tomás de Aquino es el punto de llegada de una lenta evolución, en el curso de la cual se ven convergir elementos heterogéneos, de los cuales algunos son de origen propiamente religioso, y otros, de origen puramente filosófico.

En la actualidad sabemos que tres fuentes han alimen-

(1) Consúltese sobre esta cuestión, A. Schmid, *Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern*, en *Athenaeum*, "Philosophische Zeitschrift", hersg. von J. von Froschammer, Bd. I. Munich, 1862, págs. 549-589. J. Durantel, *La notion de la création dans saint Thomas*, en los "Ann. de philosophie chrétienne", abril de 1912, págs. 1-32. W. Schlössinger, *Die Stellung der Engel in der Schöpfung*, en "Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.", t. XXV, págs. 451-485, y t. XXVII, págs. 81-117. Del mismo autor, *Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung*, ibid., t. XXVII, págs. 158-208. Estos dos últimos estudios encaran el problema en sí; son utilizables sin embargo, porque sus conclusiones se fundan generalmente en la doctrina auténtica de Tomás de Aquino. Pero la fuente más completa sobre este punto será siempre la segunda parte del libro de Cl. Baeumker, *Witelo*, págs. 523-606: *Die Intelligenzen* y *Die Intelligenzenlehre der Schrift: De Intelligentiis.*

tado esta parte del sistema tomista ([2]). En primer lugar, las teorías astronómicas sobre ciertas substancias espirituales, consideradas como causas del movimiento de las esferas y de los astros. En segundo lugar, especulaciones metafísicas sobre los espíritus puros considerados como grados del ser, y por decirlo así, como señalando cierto número de etapas en el éxodo mediante el cual vemos lo múltiple surgir de lo Uno. En fin, las representaciones de origen bíblico sobre los ángeles y los demonios.

Los datos de orden astronómico, de que hemos hablado, tienen su origen próximo en Aristóteles, quien, en este punto, fué influído por Platón. Según Aristóteles, el primer motor inmóvil mueve en tanto es deseado y amado; pero el deseo y el amor presuponen el conocimiento; por eso las esferas celestes pueden derivar su movimiento solamente de substancias inteligentes, consideradas como fuerzas motrices. Ya Platón había puesto en el alma del mundo el principio del orden universal, y considerado los astros como movidos por almas divinas. Entre estas dos actitudes se dividen sus sucesores. Pero mientras los platónicos propiamente dichos atribuyen a los astros verdaderas almas, los Padres y los doctores de la Iglesia adoptan sobre este punto una actitud más reservada; ninguno afirma sin reservas esta doctrina; algunos la consideran posible, muchos la niegan. En cuanto a la doctrina de Aristóteles, que parece haberse atenido a la afirmación de inteligencias motrices sin haber atribuído a los astros almas propiamente dichas ([3]), será interpretada en la Edad Media en sentidos diferentes. Entre sus comentaristas orientales, algunos, como Alfarabi, Avicena y Algazel, colocan al primer principio del movimiento astronómico en verdaderas almas, mientras que otros sitúan el principio de dicho movimiento, ya en un alma despojada de toda función sensible y reducida a su porción intelectual (Maimónides), ya en una pura y simple inteligencia (Averroes). Esta última posición la adoptaron, en oposición con Avicena, todos los grandes filósofos escolásticos. No consideraron los cuerpos celestes como causa de sus propios movimientos, según ocurre con los elementos. Tampoco consideraron las esferas como movidas inmediatamente por Dios; sino que colocaron en el origen del movimiento astronómico a Inteligencias puras, criadas por Dios.

([2]) Cf. Al. Schmid, *obra citada,* págs. 549 y sigs. Cl. Baeumker, *op. cit.,* págs. 523 y sigs.

([3]) Esto mismo no es seguro, difiriendo los intérpretes de Aristóteles en este punto. El mundo de Aristóteles se comprende mejor si sus astros son animados; pero sus textos son oscuros a este respecto. Cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote,* París, Alcan, 1920, pág. 356.

Las especulaciones metafísicas sobre los grados jerárquicos del ser, que deberán aquí ser tenidas muy en cuenta, tienen origen en la doctrina neo-platónica de la emanación. Se encuentra ya en Plotino, además de los cuatro grados que caracterizan al éxodo de las cosas de lo Uno, una diferenciación bosquejada en el interior del primer grado, la Inteligencia. Las ideas de Platón conservan en ella una subsistencia propia y una especie de individualidad; y hasta están dispuestas según cierta subordinación jerárquica, análoga a la que clasifica a las especies bajo los géneros y las disciplinas particulares bajo la ciencia tomada en su totalidad. Complétase esta organización en los sucesores y discípulos de Plotino: Porfirio, Jámblico y sobre todo Proclo. A este último filósofo se debe el ajuste definitivo de la doctrina de las Inteligencias: su absoluta incorporeidad y simplicidad, su subsistencia ajena al tiempo, la naturaleza de su conocimiento, etc.

O sea que desde la antigüedad se nota una marcada tendencia a aproximar a las puras Inteligencias, intermediarias entre el Uno y el resto de la creación, seres de origen muy diferente, que acabarán por confundirse completamente con ellas; queremos hablar de aquellos Ángeles a los cuales la Biblia atribuía el papel de mensajeros enviados por Dios a los hombres. Ya Filón habla de espíritus puros, que pueblan el aire, espíritus a los cuales los filósofos dan el nombre de demonios y Moisés, el de ángeles ([4]). Porfirio y Jámblico cuentan a los ángeles y a los arcángeles entre los demonios; Proclo los hace entrar en composición con los demonios propiamente dichos y los héroes, para formar una tríada que debe llenar el intervalo entre los dioses y los hombres ([5]). En Proclo se ve también precisarse la doctrina, destinada a prevalecer en la Escuela, referente al conocimiento angélico y que lo presenta como un conocimiento iluminativo simple y no discursivo. El pseudo-Dionisio el Areopagita reunirá estos antecedentes y efectuará entre la concepción bíblica de los ángeles mensajeros y la especulación neo-platónica una síntesis definitiva; la patrística y la filosofía medieval se limitarán a aceptarla y a precisar sus detalles ([6]). Desde ese momento, existe una tendencia a

([4]) Cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* París, J. Vrin, 1925, págs. 126-133.

([5]) Sobre estos diferentes puntos véase, Cl. Baeumker, *Witelo,* págs. 531-532.

([6]) Sobre la dependencia en que se halla Dionisio respecto de los neoplatónicos, véase H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Eine litterarhistorische*

considerar cada vez más a los ángeles como espíritus puros; poco a poco la concepción neo-platónica de la incorporeidad total de los ángeles triunfa sobre las primeras vacilaciones del período patrístico (7) y cuando ciertos escolásticos mantengan la distinción entre la materia y la forma en el seno de las sustancias angélicas, ya no se tratará de una manera corpórea, ni aun luminosa o etérea, sino de una simple potencialidad y de un principio de variación. El pseudo-Dionisio no sólo definió como espíritus puros a los ángeles de la Biblia, sino que hasta los ordenó según una sabia clasificación (8) que los repartía en tres jerarquías, cada una compuesta, a su vez, de tres clases; este ordenamiento se conserva sin modificación en el sistema de Tomás de Aquino.

Faltaba vincular a los ángeles así concebidos con las inteligencias encargadas, según los filósofos, del movimiento de las esferas. *A priori,* esta vinculación no se imponía en modo alguno, y aparte algunas raras indicaciones de ciertos neo-platónicos, es necesario llegar hasta los filósofos orientales para verla definitivamente establecida (9). Árabes y judíos asimilan algunos órdenes de ángeles coránicos o bíblicos, ya a las inteligencias que mueven los astros, ya a las almas de los astros que están bajo la dependencia de dichas inteligencias; las influencias de Avicena y de Maimónides serán decisivas sobre el particular. Sin embargo, la escolástica occidental estuvo lejos de aceptar pura y simplemente sus conclusiones. Alberto Magno, por ejemplo, rechaza categóricamente la identificación de los ángeles con las inteligencias; Buenaventura y Tomás de Aquino tampoco aceptan esta asimilación que, en realidad, no podía satisfacer plenamente sino a los filósofos averroístas, quienes efectivamente, son los únicos en aceptarla sin restricciones.

Tales son los elementos históricos, múltiples y de origen bien diverso, de los cuales Tomás de Aquino supo hacer una síntesis coherente y, bajo muchos aspectos, original. La existencia de los ángeles, es decir de criaturas enteramente incorpóreas, está atestiguada por la Escritura (10): *Qui facis Angelos tuos spiritus;* y nada es más satisfactorio para la razón que esta confirmación, ya que la reflexión conduce necesariamente a afirmar la existencia de criaturas incorpóreas. El fin principal que Dios se propone en la creación es el bien supremo que constituye la asimilación a Dios; ya hemos visto que ésta es la única razón de ser del universo. Ahora bien, un efecto no está perfectamente asimilado a su causa si no imita a aquello por lo cual su causa es capaz de producirlo; así el calor de un cuerpo se asemeja al calor que lo engendra. Pero sabemos que Dios produce las criaturas por inteligencia y por voluntad; la perfección del universo exige pues la presencia de criaturas intelectuales. Ahora bien, el objeto del intelecto es lo universal, mientras que el cuerpo, en cuanto material, y toda virtud corporal están determinados por su naturaleza, a un modo de ser particular; y en consecuencia las criaturas realmente intelectuales sólo podían ser incorpóreas, lo que equivale a decir que la perfección del universo exigía la existencia de seres totalmente desprovistos de materia o de cuerpo (11). Además el plan general de la creación presentaría una laguna manifiesta si los ángeles no existieran. La jerarquía de los seres es continua. Toda naturaleza de un grado superior toca, por lo que tiene de menos noble, a lo que hay de más noble en las criaturas del orden inmediatamente inferior. La naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal y sin embargo el orden de las naturalezas intelectuales toca al orden de las naturalezas corporales por la naturaleza intelectual menos noble, que es el alma racional del hombre. Por otra parte, el cuerpo al que el alma racional está unida, está elevado, por el hecho mismo de esta unión, al grado supremo de la jerarquía de los cuerpos; conviene, pues, para que la proporción quede a salvo, que el orden de la naturaleza reserve un lugar a las criaturas intelectuales superiores al alma humana, es decir a los ángeles, que no están unidos a un cuerpo (12).

Puede parecer a primera vista que este argumento se reduce a una simple razón de conveniencia y armonía; sin embargo será un error el no ver en él sino una satisfacción a nuestra necesidad lógica y abstracta de simetría. Si resulta satisfactorio para la razón el admitir la existencia de inteligencias libres de cuerpos, que sean a las almas aprisionadas en los cuerpos lo que los cuerpos ennoblecidos por las almas son a los cuerpos privados de alma, es porque así no

Untersuchung, Mainz, 1900; H. P. MÜLLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos,* Beiträge, XX, 3-4, Münster, 1918. Sobre la influencia ulterior de Dionisio, véase J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil, Feldkirch,* 1895.

(7) Cf. J. TURMEL, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve. siècle,* en la "Revue d'histoire et de littérature religieuses", t. III, 1898 y t. IV, 1899; especialmente t. III, págs. 407-434.

(8) *De coel. hier.,* c. I y VII-X.

(9) Se hallará en Cl. BAEUMKER, *Witelo,* págs. 537-544, y notas, una rica colección de referencias y de textos sobre esta cuestión.

(10) *Ps.* 103, 4.

(11) *Sum. Theol.,* I, 50, 1, ad *Resp.*

(12) *Cont. Gent.,* II, 91, ad *Natura superior.*

hay discontinuidad en la jerarquía de las perfecciones creadas, y esta misma ausencia de discontinuidad constituye la ley profunda que rige la procesión de los seres fuera de Dios. Tomás de Aquino niégase a fragmentar la actividad creadora, como lo hacían los filósofos árabes y sus discípulos occidentales; pero si bien no admite que cada grado superior de criaturas dé el ser al grado inmediatamente inferior, mantiene firmemente esta multiplicidad jerárquica de grados. Un solo y único poder creador produce y sostiene la creación entera; pero si bien no brota como una nueva fuente en cada una de las etapas de la creación, no es que haya dejado de recorrerlas a todas. Por eso los efectos de la potencia divina se hallan naturalmente ordenados según una serie continua de perfección decreciente, y el orden de las cosas creadas es tal que, para recorrerlo de un extremo a otro, es necesario pasar por todos los grados intermedios. Por debajo de la materia celeste, por ejemplo, se halla inmediatamente el fuego, bajo el cual se halla el aire, bajo el cual se halla el agua, bajo la cual en fin se halla la tierra, estando así todos estos cuerpos escalonados por orden de nobleza y de sutilidad decrecientes. Mas, descubrimos en el supremo grado del ser, a un ser absolutamente simple y uno, Dios. No es, pues, posible situar inmediatamente debajo de Dios la sustancia corporal, eminentemente compuesta y divisible. Es preciso colocar una multiplicidad de términos medios por los cuales pueda descenderse de la soberana simplicidad de Dios a la multiplicidad compleja de los cuerpos materiales. Algunos de estos grados estarán constituídos por sustancias intelectuales unidas a cuerpos; otros estarán constituídos por sustancias intelectuales libres de toda unión con la materia, y precisamente a éstos damos el nombre de ángeles (13).

Los ángeles son, pues, totalmente incorpóreos. ¿Podemos llegar más lejos y considerarlos completamente inmateriales? Muchos son los filósofos y doctores que lo niegan. Si la excelencia de la naturaleza angélica aparece en adelante a todos como entrañando su incorporeidad, es difícil resignarse a reconocerles una simplicidad tal que sea imposible discernir en ellos al menos una simple composición de materia y de forma. Entendemos aquí por materia, no ya necesariamente un cuerpo, sino, en un sentido más amplio, toda potencia que entra en composición con un acto en la constitución de un ser dado. Ahora bien, el único principio de movimiento y de cambio que existe, se halla en la materia;

(13) *De spiritualibus creaturis*, qu. I, art. 5, ad *Resp.*

o sea que debe haber necesariamente una materia en toda cosa movida. La sustancia espiritual criada es móvil y mudable, ya que solamente Dios es naturalmente inmutable. Hay, pues, una materia en toda sustancia espiritual creada (14). En segundo lugar, se ha de considerar que nada es agente y paciente a la vez y bajo el mismo aspecto; que, además, nada obra sino por su forma, ni padece sino por su materia. Pero, la sustancia espiritual creada, que es el ángel, obra iluminando al ángel inmediatamente inferior y padece porque es iluminado por el ángel inmediatamente superior. El ángel, pues, está necesariamente compuesto de materia y de forma (15). En fin, sabemos que todo lo que existe es o acto puro, o potencia pura, o está compuesto de acto y potencia. Pero la sustancia espiritual creada no es acto puro, puesto que sólo Dios es acto puro. Tampoco es pura potencia, lo que es evidente. Está, pues, compuesta de potencia y acto, lo que significa que está compuesta de materia y forma (16).

Estos argumentos, por razonables que parecieran, no podían prevalecer en el pensamiento de Tomás de Aquino sobre el primer principio que preside la creación. Sabido es que la necesidad de afirmar la existencia de las criaturas incorpóreas como los ángeles se funda, en el sistema tomista, en la necesidad de un orden de inteligencias puras, situadas inmediatamente debajo de Dios. Pero la naturaleza de las sustancias intelectuales puras debe ser apropiada a su operación y la operación propia de las sustancias intelectuales es el acto de conocer. Es fácil, por otra parte, determinar la naturaleza de este acto, a partir de su objeto. Las cosas son aptas para caer en el campo de la inteligencia, en la medida en que son puras de materia; las formas que están encerradas en la materia, por ejemplo, son formas individuales, y veremos que no podrían ser aprehendidas como tales por el intelecto. La inteligencia pura, cuyo objeto es lo inmaterial, como tal, debe estar, también, libre de toda materia. La inmaterialidad total de los ángeles es exigida, pues, por el mismo lugar que ocupan en el orden de la creación (17).

(14) *De spirit. creat*, qu. I, art. 1, 3º. Véase este argumento en San BUENAVENTURA, *In II Sent.*, dis. 3, p. 1, a. 1, qu. 1, ad *Utrum angelus.*

(15) *De spirit. creat.*, I, 1, 16. Cf. San BUENAVENTURA, *ibid.*, ad *Item hoc ipsum ostenditur.*

(16) *De spirit. creat.*, I, 1, 17. *Sum. Theol.*, I, 50, 2, 4. En San BUENAVENTURA, *ibid.*, ad *Resp* .Cf. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2ª ed., París, J. Vrin, 1943, págs. 197-201.

(17) *Sum. Theol.*, I, 50, 2, ad *Resp. De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, ad *Resp.*

Esto significa que la objeción derivada de la movilidad y mutabilidad de los ángeles no podría ser considerada como decisiva. Las modificaciones de que pueden ser sujetos no afectan en nada a su mismo ser, sino solamente a su inteligencia y su voluntad. Basta pues, en síntesis, con admitir que su intelecto y su voluntad pueden pasar de la potencia al acto, sin que nada nos obligue a afirmar una distinción de materia y de forma en el seno de su esencia que no varía [18]. Lo mismo ocurre en lo concerniente a la imposibilidad de su actividad y pasividad simultáneas; la iluminación que un ángel recibe y la que transmite suponen un intelecto que está tan pronto en acto como en potencia; de ningún modo supone un ser compuesto de forma y de materia [19].

Queda la última objeción: una sustancia espiritual que fuera acto puro, se confundiría con Dios; o sea que debe admitirse en la naturaleza angélica una mezcla de potencia y de acto, es decir de forma y de materia. Podemos, en cierto sentido, conceder el argumento entero. Es incontestable que, situado inmediatamente debajo de Dios, el ángel debe, no obstante, distinguirse de él como lo finito de lo infinito; su ser comporta pues necesariamente cierta dosis de potencialidad que limita y acaba su actualidad. O sea que si se toma *potencia* como sinónimo de *materia*, es imposible negar que los ángeles sean, en cierta medida, materiales; pero esta identificación de la potencia con la materia no se acepta, y la consideración de las cosas materiales nos permitirá descubrir por qué razón. En las sustancias materiales, en efecto, podemos discernir una doble composición. En primer lugar las vemos compuestas de materia y de forma, y por eso cada una de ellas constituye una naturaleza. Pero si consideramos esta misma naturaleza así compuesta de materia y de forma, comprobamos que no es en sí misma su propio existir. Considerada en relación con el *esse* que posee, esta naturaleza está en la relación de toda potencia con respecto a su acto. En otros términos, abstracción hecha de la composición hilemórfica de un ser creado, puédese siempre descubrir en él la composición de su naturaleza o esencia y de la existencia que el creador le ha conferido y le conserva. Esto, que es cierto para una naturaleza material cualquiera, lo es igualmente para una sustancia intelectual separada como el ángel. Si suponemos una forma de naturaleza determinada y que subsista de por sí fuera de toda materia, esta naturaleza está todavía, respecto de su existir, en la relación

(18) *De spirit. creat., ibid.*, ad 3m.
(19) *Ibid.*, ad 16.

de la potencia al acto; se encuentra pues a una distancia infinita del ser primero, Dios, acto puro que comprende en sí la plenitud total del ser. Es decir que no es necesario introducir una materia cualquiera en la naturaleza angélica para distinguirla de la esencia creadora; pura inteligencia, forma simple y libre de toda materia, sólo tiene, sin embargo, una cantidad limitada de ser, debiendo concederse que no es este mismo ser que posee [20].

La certeza que acabamos de adquirir en lo que respecta a la inmaterialidad absoluta de los ángeles va a permitirnos resolver el problema, tan controvertido, de su distinción. Los doctores que quieren introducir una materia en las sustancias angélicas, se sienten tentados a hacerlo por el deseo de que dicha distinción resulte inteligible. En efecto, solamente la materia funda la distinción numérica de los seres en el interior de cada especie; de modo que si los ángeles son formas puras que ninguna materia limita ni individualiza, no se ve cómo puede ser posible distinguirlos [21]. A lo que debe simplemente responderse que no existen dos ángeles de la misma especie [22]; y la razón es manifiesta. Los seres que comparten una especie, pero que difieren numéricamente a título de individuos distintos comprendidos en la misma especie, poseen una forma semejante unida a materias diferentes. O sea que si los ángeles no tienen materia, es forzoso que cada uno de ellos sea específicamente distinto de todos los otros, constituyendo cada individuo, como tal, una especie aparte [23]. No puede objetarse a esta conclusión que al hacer imposible la multiplicación de las naturalezas angélicas individuales en el seno de cada especie empobrecemos la perfección total del universo. La forma, es decir aquello por lo cual cada ser es específicamente distinto de los otros, supera en dignidad al principio material de individualización, que al particularizarlo lo sitúa en el seno de la especie. La multiplicación de las especies agrega, pues, más nobleza y perfección al conjunto del universo, comparada con la multiplicación de los individuos en el seno de una misma especie; pero el universo debe su perfección, ante todo, a las sustancias separadas que contiene; o sea que substituir una mul-

(20) *De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 50, 2, ad 3m. *Cont. Gent.*, II, 50, ad *Formae contrariorum*, 51 y 52, *per tot. Quodlib.* IX, qu. IV, art. 1, ad *Resp.*
(21) San BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dis. 3, art. I, qu. 1, ad *Item hoc videtur.*
(22) Sobre el acuerdo de Tomás de Aquino con Avicena y su oposición a la mayoría de los doctores en este punto, véase Cl. BAEUMKER, *Witelo*, pág. 543.
(23) *Sum. Theol.*, I, 50, 4, ad *Resp.*

titud de individuos de la misma especie por una multiplicidad de especies diferentes, no era disminuir la perfección total del universo, sino al contrario aumentarla y multiplicarla ([24]).

Muchos de nuestros contemporáneos considerarán sin duda estas discusiones como extrañas a la filosofía. Sin embargo no existe punto en que se descubra mejor el sentido y el alcance de la reforma existencial impuesta por Santo Tomás a la metafísica griega. Es importante, pues, insistir en él, tanto más cuanto que esta reforma fué uno de los mayores acontecimientos que jalonan la historia de la filosofía, y cuyo fruto, por no haber sabido captar su sentido, estamos dejando perecer.

Reducida a lo esencial, toda esta controversia medieval sobre la composición hilemórfica de los ángeles, tiende en definitiva a resolver este único problema: ¿cómo concebir sustancias espirituales simples que no sean dioses?

Toda la teología natural se hallaba comprometida en este problema, verdadera frontera que dividía la filosofía cristiana de la filosofía griega. En la doctrina de Aristóteles, el conjunto de los seres se distribuía en dos clases: los que tienen una naturaleza y los que no la tienen ([25]). Tienen una naturaleza todos los seres compuestos de materia y de forma. Se los reconoce en que son en sí mismos el principio de su propio movimiento y de su propio reposo. Este principio es la naturaleza misma, "ya que la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente, por esencia y no por accidente" ([26]). Puesto que es un principio activo, la naturaleza de un ser no puede ser su materia. Es, pues, su forma. Pero como este ser es sede de movimiento, debe haber en él una materia, principio de la potencialidad a la que, por el movimiento, su naturaleza lleva al acto. Se llama pues "ser natural", todo ser compuesto de materia y de forma ([27]), siendo la naturaleza en él simplemente su forma, considerada como causa interna de su devenir.

La ciencia de los seres naturales, es decir "físicos", es la que llamamos Física ([28]). Más allá de esta ciencia hay otra:

([24]) *Cont. Gent.*, II, 93, ad *Id quod est*, y *De spiritualibus creaturis*, qu. única, art. 8, ad *Resp.*

([25]) Sobre esta distinción, véase É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, pág. 230, nota 13 (2ª ed., pág. 48, nota 1).

([26]) Aristóteles, *Fis.*, II, 1, 192 b 21-23; trad. H. Carteron, t. I, pág. 59.

([27]) *Op. cit.*, 193 b 6-9.

([28]) "La Física es, de hecho, como las otras ciencias, la ciencia de un género de ser determinado, es decir de esa clase de sustancia que posee

la ciencia de los seres que se hallan más allá de los seres físicos. Se la llama pues la ciencia de los "meta-físicos", o, como solemos decir, la Metafísica. Lo que distingue a este segundo grupo de seres del primero, es que son formas subsistentes en sí mismas y puras de toda materia. Sin materia, tales seres están enteramente en acto: se dice que son actos puros. Por la misma razón, no son sede de ningún movimiento: se dice que son actos puros inmóviles. Substraídos al movimiento, estos seres no tienen naturaleza y no son seres naturales. Puede pues llamárselos "metanaturales" con tanta razón como "metafísicos", ya que significa lo mismo. Inversamente, como están por encima de los seres naturales, se podría llamar indiferentemente a estos actos puros de Aristóteles, seres "suprafísicos" o seres "supranaturales". De modo que en la doctrina de Aristóteles, la línea que separa lo natural de lo sobrenatural es la misma que separa las formas materiales de las formas puras. Forzosamente, esta misma línea separa al mundo natural del mundo divino. En este sentido, por ser la ciencia de lo divino, la metafísica de Aristóteles tiene perfecto derecho al título de ciencia divina, o teología. Hasta es teología en el sentido último de este título. Como no existen seres más divinos que aquellos de los que se ocupa la *Metafísica*, no hay cabida para ninguna teología, ni para ninguna ciencia, después de aquélla.

De estas distinciones resulta que aquellas formas puras que los teólogos cristianos llaman ángeles, entran por derecho propio en la clase de los seres a los que Aristóteles llamaba dioses. De ahí la perplejidad de estos teólogos. La Biblia les impedía negar la existencia de los ángeles. Durante cierto tiempo se pudo tratar de hacerlos seres corporales; pero eran muchos los textos sagrados que indicaban que se trataba de puros espíritus para que esa tesis lograra triunfar. Hacerlos dioses hubiera sido caer en el politeísmo. El tratado de Santo Tomás, *De substantiis separatis*, obra de una riqueza histórica incomparable, nos permite seguir, en cierto modo paso a paso, la evolución de este problema y deducir las enseñanzas doctrinales implicadas en su historia. Evidente-

en sí el principio de su movimiento y de su reposo...". Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1025 *a* 18-21; trad. J. Tricot, t. I, pág. 225. De modo semejante vamos ■ ver que la teología es, también, la ciencia de un género de ser determinado: "Hay pues tres ciencias teoréticas: la Matemática, la Física y la Teología [φιλοσοφία θεολογική]. La llamamos teología: no hay duda, en efecto, que, si en alguna parte está presente lo divino, lo está en esta esencia inmóvil y separada. Y la ciencia por excelencia debe tener por objeto al género por excelencia. Así las ciencias teoréticas son las más altas de las ciencias, y la Teología la más alta de las ciencias teoréticas". Aristóteles, *op. cit.*, IV, 1, 1026 a 18-23; trad. J. Tricot, T. 1, pág. 227.

mente, el problema consistía, para los pensadores cristianos, en encontrar otro criterio de lo divino que no fuera la inmaterialidad. Pero hubo de pasar mucho tiempo antes de que se dieran cuenta de ello. De hecho, hubo que esperar a la ontología existencial de Santo Tomás de Aquino.

Aquí, como en otros tantos problemas, el obstáculo más difícil de desplazar era el platonismo de la esencia. El mismo Aristóteles no había llegado a descartarlo, o, más bien, ni siquiera había tratado de hacerlo. Tanto para él, como para Platón, el ser se identificaba finalmente con lo inmóvil. Lo que llamaba "ser en cuanto ser", era "el ser en cuanto no devenir". Es cierto, y el punto es importante, que la estabilidad de todo "ser en cuanto ser" significaba para Aristóteles la pureza de un acto. Por eso, a diferencia de las Ideas de Platón, los Actos puros ejercen una causalidad distinta que la de los principios en el orden de lo inteligible; por ser Actos, los principios supremos de Aristóteles son realmente dioses. Son eternos inmóviles, causas de un eterno devenir. No obstante, cuando todo está dicho, su misma actualidad se reduce a la de una esencia perfecta, cuya pura inmaterialidad excluye toda posibilidad de cambio. Para quien concebía a los ángeles como otras tantas sustancias inmateriales, Aristóteles no ofrecía, pues, excusa alguna para no hacer de ellos otros tantos dioses.

Así se explica que la tesis de la composición hilemórfica de los ángeles haya hallado tan buena acogida entre los platónicos de toda clase, y que haya opuesto una defensa tan vigorosa a sus adversarios. Incapaces de concebir del ser otra cosa que su modo de ser, no podían tampoco concebir que un ser absolutamente inmaterial no fuera un dios (29). Al llevar el análisis del ser hasta el existir, Santo Tomás eliminaba una de las razones principales alegadas a favor de este hilemorfismo. Si se identifica lo divino con lo inmaterial puro y el ser con la esencia, todo ser cuya esencia sea puramente inmaterial tendrá derecho al título de dios; pero si se pone en el acto de existir la raíz de la esencia, inmediatamente se ve que se imponen distinciones ulteriores entre los mismos seres inmateriales. Completamente en acto en el orden de la forma, una sustancia inmaterial no lo está necesariamente en el orden del existir. Libre de toda potencialidad con respecto a la materia, esta substancia permanece, sin embargo, en potencia con respecto a su propio *esse*.

(29) Cf. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2ª ed., págs. 198-200. Sobre Ibn Gebirol (Avicebron), considerado como fuente de este hilemorfismo, véase Santo Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. IV, en los *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, págs. 82-85.

De todas las substancias, una sola escapa a esta servidumbre: aquélla cuya *essentia* es una con su *esse*, es decir, Dios. "La forma es acto", objetaban los defensores del hilemorfismo angélico; "lo que es solamente forma, es acto puro; pero el ángel no es acto puro, ya que esto pertenece sólo a Dios; el ángel no es, pues, solamente forma, sino una forma en una materia". A lo que Santo Tomás podía ya responder, que "aunque no haya en el ángel composición de forma y materia, subsiste sin embargo en él la de acto y potencia. Puede uno además estar seguro de esto, considerando las cosas materiales, en las que se encuentra una doble composición. La primera es la de la forma y la materia, de que se compone todo ser. Pero la naturaleza así compuesta no es su existir, sino más bien el existir es su acto. Por eso la misma naturaleza está con respecto a su existir en la relación de potencia a acto. Suprimiendo, pues, la materia, y suponiendo que la forma subsistiera sin materia, dicha forma permanecería con respecto a su existir en la relación de potencia a acto. Debe entenderse así la composición del ángel... En Dios, al contrario, no hay diferencia entre el existir y lo que es..., y de ahí proviene el que sólo Dios sea acto puro" (30). Consciente o inconscientemente, Santo Tomás echaba así por tierra toda la teología aristotélica de los Motores Inmóviles; por encima de la esencialidad de las Ideas de Platón, y aun por encima de la sustancialidad de los Actos puros de Aristóteles, erigía, en su sublime soledad, el único Acto Puro de existir.

Y así estamos en presencia de cierto número de criaturas angélicas específica e individualmente distintas, número verosímilmente enorme y superior en mucho al de las cosas materiales, si se admite que Dios ha debido producir en mayor abundancia las criaturas más perfectas, a fin de asegurar una más alta excelencia al conjunto del universo (31); por otra parte sabemos que las especies difieren entre sí como los números, es decir que representan cantidades, más o menos grandes, de ser y de perfección; por lo tanto cabe investigar el orden según el cual se ordena y distribuye esta innumerable multitud de ángeles (32). Si cada ángel consti-

(30) *Sum. Theol.*, I, 50, 2, 3m. Para simplificar pasamos por alto la discusión tomista de la tesis inspirada en Boecio, que ponía en el ángel una composición de *quo est* y de *quod est* (loc. cit.). Reducir así el *esse* al *quo est*, era persistir encerrándose en el orden de la esencia, en vez de remontarse hasta el del existir.

(31) *Sum. Theol.*, I, 50, 3, ad *Resp. Cont. Gent.*, I, 92, *per tot. De Potentia*, qu. VI, art. 6, ad *Resp.*, sub fin.

(32) Sobre el trabajo de síntesis que se operó progresivamente en la mente de Tomás de Aquino en este punto, véase J. Durantel, *La notion*

tuye en sí una especie, debe ser posible descender, por una transición continua, desde el primer ángel *(natura Deo propinquissima)* ([33]) hasta el último, cuya perfección, será contigua a la de la especie humana. Pero es evidente que nuestro pensamiento se perdería al tratar de seguir semejante multiplicidad de grados, tanto más cuanto que el conocimiento individual de los ángeles niégasenos en esta vida ([34]); de ahí que la única posibilidad que nos queda sea la de intentar una clasificación general por órdenes y por jerarquías, según la diversidad de su acción. La acción propia de las inteligencias puras es manifiestamente la inteligencia misma o, si se nos permite la expresión, el acto de inteligir. Por las diferencias de su modo propio de inteligencia, podremos, pues, distinguir los órdenes angélicos.

Considerada desde este punto de vista, la jerarquía angélica en su totalidad, tomada colectivamente, distínguese radicalmente del orden humano. Sin duda, el origen primero del conocimiento es el mismo para los ángeles y para los hombres; en ambos casos se trata de iluminaciones divinas que vienen a dar luz a las criaturas; pero los ángeles y los hombres perciben estas iluminaciones de manera muy diferente. Mientras los hombres, según veremos más adelante, extraen de lo sensible lo inteligible que oculta, los ángeles lo perciben inmediatamente y en su pureza inteligible; de esa manera se benefician con un modo de conocimiento exactamente proporcionado al lugar que ocupan en el conjunto de la creación, es decir intermediario entre el que pertenece al hombre y el que sólo pertenece a Dios. Situado inmediatamente por debajo de Dios, el ser angélico se distingue de él en que la esencia del ángel no es idéntica a su existencia; esta multiplicidad, característica de la criatura, se encuentra también en su modo de conocimiento. La inteligencia de Dios se confunde con su esencia y su existir, porque siendo pura y simplemente infinito, el existir divino comprende en sí a la totalidad del ser; el ángel, en cambio, siendo una esencia finita dotada por Dios de cierto existir, posee un conocimiento que no se extiende por propio derecho al ser en su totalidad ([35]). Por otra parte, el ángel es una inteligencia pura, es decir que no está naturalmente unido a un cuerpo; no puede pues aprehender lo sensible como tal. Las cosas sensibles, en efecto, caen bajo el dominio de los sentidos,

de la création dans saint Thomas, en los "Ann. de philosophie chrétienne", abril de 1912, pág. 19, nota 2.

([33]) *De spirit. creat.*, qu. 1, art. 8, ad 2m.

([34]) *Sum Theol.*, I, 108, 3, ad *Resp.*

([35]) *Sum. Theol.*, I, 54, 2, y 3, ad *Resp.*

como las cosas inteligibles caen bajo el dominio del intelecto. Pero toda sustancia que extrae su conocimiento de lo sensible está naturalmente unida a un cuerpo, ya que el conocimiento sensitivo requiere la utilización de los sentidos y en consecuencia de los órganos corporales. Las sustancias angélicas, separadas de todo cuerpo, no pueden, pues, hallar en lo sensible el medio de su conocimiento ([36]).

De modo que la misma naturaleza del ser conferido por Dios a los ángeles entraña un modo original de conocimiento. Éste no puede ser en nada semejante a la abstracción mediante la cual el hombre descubre lo inteligible escondido en lo sensible; ni puede tampoco tener ninguna semejanza con el acto por el cual Dios *es* lo inteligible y, a la vez, lo aprehende; sólo puede ser, pues, un conocimiento adquirido mediante especies, cuya recepción ilumina la inteligencia, y de especies puramente inteligibles, es decir proporcionadas a un ser totalmente incorpóreo. Diremos, pues, para satisfacer estas exigencias, que los ángeles conocen las cosas por medio de especies que les son connaturales, o, si se quiere, por medio de especies innatas ([37]). Todas las esencias inteligibles que preexistían eternamente en Dios, bajo la forma de ideas, han procedido de él en el momento de la creación, siguiendo dos líneas, a la vez distintas y paralelas. Por una parte, llegaron a individualizarse en los seres materiales, cuyas formas constituyen; por otro lado, descendieron y se reflejaron en las sustancias angélicas, confiriéndoles así el conocimiento de las cosas. Puédese, pues, afirmar que el intelecto de los ángeles supera a nuestro intelecto humano, así como el ser acabado y dotado de su forma supera a la materia informe. Y si nuestro intelecto es comparable a la tabla rasa sobre la que nada se ha escrito, el del ángel podría compararse más bien al cuadro recubierto de su pintura, o, mejor aún, a un espejo en el que se reflejaran las esencias luminosas de las cosas ([38]).

Esta posesión innata de las especies inteligibles, es común a todos los ángeles y característica de su naturaleza; pero no poseen todos las mismas especies, lo cual constituye el fundamento de su distinción. La superioridad relativa de los seres creados está, en efecto, constituída por su mayor o menor proximidad y semejanza con el primer ser, Dios. Ahora bien, la plenitud total que Dios posee del conocimiento intelectual, está para él reunida en un solo punto: la esencia

([36]) *Cont. Gent.*, II. 96, ad *Sensibilia enim.*

([37]) *Sum. Theol.*, I, 52, 2, ad *Resp.*

([38]) *De Veritate*, qu. VIII, art. 9, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.* y ad 1m.

divina, en la cual Dios conoce todas las cosas. Esta plenitud inteligible vuelve a encontrarse en las inteligencias creadas, mas según un modo inferior y con menos simplicidad. Las inteligencias inferiores a Dios conocen, pues, por medios múltiples, aquello que Dios conoce en un único objeto, y cuanto más inferior es la naturaleza de la inteligencia considerada, tanto más numerosos deben ser los medios de que se vale. En una palabra, la superioridad de los ángeles crece a medida que disminuye el número de las especies que les son necesarias para aprehender la universalidad de los inteligibles (39).

Sabemos, por otra parte, que tratándose de los ángeles, cada individuo constituye un grado distinto del ser; la simplicidad del conocimiento va pues degradándose y dividiéndose continuamente, desde el primer ángel hasta el último; sin embargo es posible discernir tres grados principales. En el primer grado hallamos a los ángeles que conocen las esencias inteligibles en cuanto proceden del primer principio universal, Dios. Este modo de conocer es propio de la primera jerarquía que está inmediatamente al lado de Dios y de la que puede decirse, con Dionisio, que reside en los vestíbulos de la divinidad (40). En el segundo grado se hallan los ángeles que conocen los inteligibles en cuanto sometidos a las causas creadas más universales; y este modo de conocer conviene a la segunda jerarquía. En el tercer grado, en fin, se encuentran los ángeles que conocen los inteligibles como aplicados a los seres singulares y en cuanto dependen de causas particulares; estos últimos constituyen la tercera jerarquía (41). Hay pues generalidad y simplicidad decrecientes en la repartición del conocimiento de los ángeles; unos, vueltos únicamente hacia Dios, consideran en él las esencias inteligibles; otros las consideran en las causas universales de la creación, es decir, ya en una pluralidad de objetos; otros, en fin, las consideran en su determinación en los efectos particulares, es decir en una multiplicidad de objetos igual al número de los seres creados (42).

Precisando el modo según el cual las inteligencias separadas aprehenden su objeto, nos veremos conducidos a discernir además, en el seno de cada jerarquía, tres órdenes diferentes. Decimos en efecto que la primera jerarquía considera las esencias inteligibles en Dios mismo; ahora bien,

(39) *De Veritate,* qu. VIII, art. 10, ad *Resp. Sum. Theol.,* I, 55, 3, ad *Resp.*
(40) *De coel. hier.,* c. 7.
(41) *Sum. Theol.,* I, 108, 1, ad *Resp.*
(42) *Sum. Theol.,* I, 108, 6, ad *Resp.*

Dios es el fin de toda criatura; los ángeles de esta jerarquía consideran pues, a título de objeto propio, el fin supremo del universo, la bondad de Dios. Aquellos que la descubren con más claridad, reciben el nombre de Serafines, porque están abrasados y en un incendio de amor hacia este objeto del que tienen un conocimiento perfecto. Los otros ángeles de la primera jerarquía contemplan la bondad divina, no ya directamente en sí misma, sino según su razón de Providencia. Se les llama Querubines, es decir: plenitud de ciencia, porque ven con claridad la primera virtud operadora del divino modelo de las cosas. Inmediatamente después de los precedentes se hallan los ángeles que consideran en sí misma la disposición de los juicios divinos; y como el trono es el signo de la potencia judicial, se les da el nombre de Tronos. Esto no quiere decir que la bondad de Dios, su esencia y la ciencia mediante la cual conoce la disposición de los seres sean en él tres cosas distintas; no, sino que constituyen simplemente tres aspectos bajo los cuales esas inteligencias finitas, que son los ángeles, pueden contemplar su perfecta simplicidad.

La segunda jerarquía no conoce las razones de las cosas en Dios mismo, como en un objeto único, sino en la pluralidad de las causas universales; su objeto propio es pues la disposición general de los medios con vistas a su fin. Ahora bien, esta universal disposición de las cosas supone la existencia de numerosos ordenadores; son las Dominaciones, cuyo nombre designa la autoridad, porque prescriben lo que los otros deben ejecutar. Las directivas generales prescritas por estos primeros ángeles son recibidas por otros que las multiplican y distribuyen según los diversos efectos que se trata de producir. Estos ángeles llevan el nombre de Virtudes, porque confieren a las causas generales la energía necesaria para que se conserven exentas de desfallecimiento en el cumplimiento de sus numerosas operaciones. Este orden es pues el que preside las operaciones del universo entero, y por eso podemos razonablemente atribuirle el movimiento de los cuerpos celestes, causas universales de las que provienen todos los efectos particulares que se producen en la naturaleza (43). A estos espíritus parece pertenecer igualmente la ejecución de los efectos divinos que derogan el curso ordinario de la naturaleza y que generalmente se hallan bajo la dependencia inmediata de los astros. En fin, el orden universal de la Providencia, ya instituído en sus efectos, es preservado de toda confusión por las Potencias, destinadas

(43) Cf. *Sent.,* IV, 48, 1, 4, 3, *Resp.*

a alejar de él las influencias nefastas que pudieran turbarlo.

Con esta última clase de ángeles llegamos a la tercera jerarquía, que conoce el orden de la divina Providencia, no ya en sí mismo ni en sus causas generales, sino en cuanto es conocido en la multiplicidad de las causas particulares. Estos ángeles están, por lo tanto, directamente encargados de la administración de las cosas humanas. Algunos se dirigen particularmente hacia el bien común y general de las naciones o de las ciudades; se les da, en razón de esta preeminencia, el nombre de Principados. La distinción de los reinos, la devolución de una supremacía temporal a tal nación más bien que a tal otra, la conducta de los príncipes y de los grandes, dependen directamente de su ministerio. Bajo este orden general de bienes, se halla uno que interesa al individuo tomado en sí y que interesa además a una multitud de individuos; tales son las verdades de la fe que es preciso creer y el culto divino que hay que respetar. Aquellos ángeles para quienes estos bienes, a la vez particulares y generales, constituyen su objeto propio, reciben el nombre de Arcángeles. También son ellos los que transmiten a los hombres los mensajes más solemnes que Dios les dirige; así el Arcángel Gabriel vino a anunciar la encarnación del Verbo, hijo único de Dios, verdad que todos los hombres están obligados a aceptar. Por fin, encontramos un bien aún más particular, el que concierne a cada individuo tomado en sí y singularmente. A este orden de bienes están destinados los Ángeles propiamente dichos, custodios de los hombres y mensajeros de Dios para los anuncios de menor importancia ([44]); con ellos se cierra la jerarquía inferior de las inteligencias separadas.

Es fácil entender que la disposición precedente respeta la continuidad de un universo en el que los últimos seres del grado superior se tocan con los primeros seres del grado inferior, como los animales menos perfectos confinan con las plantas. El orden superior y primero del ser es el de las personas divinas que termina en el Espíritu, es decir en el amor procedente del Padre y del Hijo. Los Serafines, unidos a Dios por un ardiente amor, tienen, pues, una estrecha afinidad con la tercera persona de la Trinidad. Pero el tercer grado de esta jerarquía, los Tronos, tiene no menos afinidad con el grado superior de la segunda, las Dominaciones; ellos son, en efecto, quienes transmiten a la segunda jerarquía las iluminaciones necesarias para el conocimiento y la ejecución de los decretos divinos. Así también el orden de

([44]) *Cont. Gent.*, III, 80, ad *Sic ergo altiores intellectus*, y *Sum. Theol.*, I, 108, 5, ad 4m.

las Potencias está en estrecha afinidad con el orden de los Principados, ya que la distancia es mínima entre los que hacen posibles los efectos particulares y aquellos que los producen ([45]). El ordenamiento jerárquico de los ángeles nos pone en presencia de una serie continua de puras inteligencias, a las que ilumina, de una extremidad a otra, la luz divina. Cada ángel transmite al ángel inmediatamente inferior el conocimiento que recibe de más arriba; pero lo transmite particularizado y fragmentado según la capacidad de la inteligencia que le sigue. El ángel procede en esto como nuestros doctores, que percibiendo las consecuencias en el seno de los principios, y con visión directa, no los exponen sin embargo sino mediante múltiples distinciones, para ponerlos al alcance de sus auditorios ([46]).

Así llegan a reunirse en una armoniosa síntesis los elementos que Santo Tomás debe a la tradición filosófica. Confirma el santo a los Ángeles propiamente dichos en su función bíblica de anunciadores y mensajeros; si rehusa reducirlos, como hacían los filósofos orientales, al pequeño número de las inteligencias separadas que mueven y guían las esferas celestes, a los ángeles, sin embargo, les asigna estas funciones. Finalmente, hallamos en la jerarquía tomista de las inteligencias puras la jerarquía neo-platónica, adaptada por el Pseudo-Dionisio. Pero Tomás de Aquino relaciona estrechamente con sus principios estas concepciones de orígenes diversos. Márcalos con su vigoroso sello personal. Al distribuir las jerarquías angélicas según el oscurecimiento progresivo de la iluminación intelectual, confiere al mundo de las inteligencias separadas una nueva estructura orgánica, siendo el principio interno que lo rige el mismo que el sistema tomista pone en el origen del orden universal. Y al mismo tiempo el mundo angélico viene a ocupar en la creación una situación tal que se hace imposible dejar de tenerla en cuenta sin que el universo deje de ser inteligible. Entre la pura actualidad de Dios y el conocimiento racional fundado en lo sensible que caracteriza al hombre, los ángeles introducen una infinidad de grados intermedios, a lo largo de los cuales se degradan paralelamente una intelección cada vez menos simple y un *esse* cuya actualidad se hace cada vez menos pura. Por supuesto que la multitud innumerable de los ángeles, criaturas finitas, no basta para llenar el intervalo que separa a Dios de la creación. Pero si bien hay siempre discontinuidad en el modo de posesión del existir, hay en adelante continuidad de orden: *Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno*

([45]) *Sum. Theol.*, I, 108, 6, ad *Resp.*
([46]) *Sum. Theol.*, I, 106, 1, ad *Resp.* y 3, ad *Resp.*

extremo ad alterum non perveniatur nisi per media. Por los ángeles, inteligencias naturalmente llenas de esencias inteligibles, el conocimiento desciende progresivamente de Dios, fuente de toda luz, hasta los hombres, los cuales buscan y recogen lo inteligible multiplicado en lo sensible, hasta que su rayo es al fin aprisionado en la materia, bajo la forma de finalidad.

III. EL MUNDO DE LOS CUERPOS Y LA EFICACIA DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

Quien quiera conocer en su totalidad el universo creado, deberá iniciar su investigación por el examen de las inteligencias puras; pero cualquiera es libre de elegir en cuanto a la vía que conviene seguir para pasar a los grados inferiores del ser. En realidad sería posible seguir dos órdenes diferentes, que corresponderían a los dos principios directores del ordenamiento universal. Uno consistiría en seguir la jerarquía de los seres creados, considerados según su orden de perfección decreciente, pasando en consecuencia del estudio del ángel al del hombre; el otro consistiría en dejar inmediatamente este punto de vista, para seguir el orden de los fines. Esta última actitud es la que nos aconseja el relato bíblico del Génesis. El hombre, que desde el punto de vista de la perfección, ocupa el lugar que sigue inmediatamente al de los ángeles, sólo aparece al término de la creación, de la que sin embargo constituye el verdadero fin. Para él fueron creados los astros incorruptibles, dividió Dios las aguas de los cielos, fué descubierta la tierra anegada por las aguas, y poblada de animales y plantas. Nada más legítimo, en consecuencia, que el hacer seguir al estudio de los seres puramente espirituales el de las cosas corporales, para concluir con el examen del hombre, elemento de unión entre el mundo de las inteligencias y el mundo de los cuerpos (1).

El orden de la filosofía natural es ciertamente aquél en que Santo Tomás ha introducido menos innovaciones, al menos en cuanto a la física o a la biología propiamente dicha se refiere. En esto el filósofo cristiano nada agrega a la doctrina de Aristóteles, o tan poco, que no vale la pena mencionarlo. No se hallará en él la curiosidad de un Roberto Grosseteste hacia las fecundas especulaciones de la física matemática. Sin duda, el espíritu mismo de su peripatetismo se oponía a ello; pero de ningún modo se habría opuesto a que Santo Tomás prosiguiera los estudios de su maestro, Al-

(1) *Sum. Theol.*, I, 65, 1, *Proem.*

berto Magno, en el orden de la zoología y de las ciencias naturales; sin embargo, de eso también se abstuvo. Las cuestiones de la Suma Teológica consagradas al comentario de la obra de los seis días le ofrecían abundante ocasión para ejercer en uno cualquiera de estos dos sentidos su natural ingenio; Santo Tomás no se preocupa de hacerlo, reservándolo para otros objetos. Lo esencial, a sus ojos, es que se conserve intacta la letra de la Escritura, dando por cosa averiguada que no es un tratado de cosmografía para uso de los sabios, sino una expresión de la verdad para uso de los simples que constituían el auditorio de Moisés, y que por lo tanto siempre será posible interpretar de diversos modos (2). Así, cuando se habla de los seis días de la creación, puede entenderse, ya como seis días sucesivos, según lo admitían Ambrosio, Basilio, Crisóstomo y Gregorio, y como por otra parte lo sugiere la letra del texto bíblico, que no se dirige a sabios; ya, con Agustín, como la creación simultánea de todos los seres, cuyos órdenes estarían simbolizados por los días, siendo esta segunda interpretación, aunque al parecer menos literal, más satisfactoria a la razón. Por eso Santo Tomás la adopta, sin excluir a la otra, que también puede sostenerse (3).

Cualquiera que sea pues la manera, o las diversas maneras, que se juzguen posibles para hacerlo concordar con el relato del Génesis, el universo visible, tal como Santo Tomás lo concibe, sigue siendo esencialmente el de Aristóteles: una serie de siete esferas planetarias concéntricas, contenidas en

(2) *Sum. Theol.*, I, 66, 1, ad 2m: "Aërem autem, et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua". Cf., en el mismo sentido: "Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil, nisi corporalia poterat capere..." *Ibid.*, 67, 4, ad *Resp.* "Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent..." *Ibid.*, 63, 3, 2, ad *Resp.* "Moyses autem rudi populo condescendens..." *Ibid.*, 70, 1, ad 3m; y también 70, 2, ad *Resp.* He aquí los principios rectores de la exégesis tomista: "Primo, quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur". *Sum. Theol.*, I, 68, 1, ad *Resp.* Santo Tomás está aquí plenamente de acuerdo con San Agustín, al declarar expresamente que se atiene a este doble principio: 1º mantener inquebrantablemente la verdad literal de la Escritura; 2º no inclinarse jamás tan exclusivamente a una de sus interpretaciones, que se persista en mantenerla aún cuando lo contrario haya sido científicamente demostrado. Cf. P. Synave, O. P., *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, en la "Revue Biblique", 1924, págs. 522-533; del mismo autor: *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, en la "Revue Biblique", 1926, págs. 40-65.

(3) *In II Sent.*, d. 12, qu. 1, art. 2, *Solutio.*

una octava esfera, la de las estrellas fijas, que a su vez contienen a la tierra, que es el centro de todas ellas (4). La materia de cada una de las esferas celestes es rigurosamente incorruptible, porque, para que una cosa se corrompa es necesario que cambie; pero para que cambie es preciso que pueda convertirse en algo distinto, que es precisamente lo que se llama estar en *potencia;* ahora bien, estando la materia de las esferas celestes en cierto modo saturada por su forma, no puede estar en potencia con respecto a ninguna manera de ser; es todo lo que pudiera ser, y no puede sino cambiar de lugar. A cada esfera está afectada una Inteligencia motriz, que mantiene y dirige su movimiento circular, pero sin ser, propiamente hablando, ni su forma ni su alma. Por debajo de la esfera más baja, la de la luna, se escalonan los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra. En rigor, cada uno de ellos debiera hallarse enteramente junto en el lugar que le es natural y donde, cuando en él está, hállase en estado de reposo y equilibrio; de hecho, los elementos están más o menos mezclados; siendo su tendencia a alcanzar su lugar natural que causa los diversos movimientos que los agitan, el fuego tendiendo siempre hacia lo alto, la tierra hacia abajo, el aire y el agua estableciéndose entre los dos, en los lugares intermedios que les corresponden. Toda esta cosmología se realiza en el interior de cuadros conocidos. Donde Santo Tomás se halla como en su lugar natural y con soltura para cumplir las funciones que le son propias, es al profundizar en lo metafísico los principios de la filosofía natural; el filósofo cristiano se muestra de inmediato en ella inventor, porque la relación que une a Dios con el ser y la eficacia de las causas segundas se encuentra en juego, y él se siente directamente interesado en su exacta determinación.

Al estudiar la noción de creación, concluímos que sólo Dios es creador, ya que la creación es su acción propia (5), y que nada existe que no haya sido creado por él. Acaso no carezca de utilidad el recordar esta conclusión general en el momento de abordar el estudio de los cuerpos, ya que desde hace tiempo se ha difundido el error de considerar su naturaleza como mala en sí, y, en consecuencia, que son obra de un principio del mal distinto de Dios (6). Error doblemen-

(4) Por encima de la esfera de los Fijos comenzaría el mundo invisible cuya estructura ya no es naturalmente aristotélica: el cielo de las aguas, o Cristalino, y el cielo de la luz, o Empíreo. *Sum. Theol.*, I, 68, 4, ad *Resp.*

(5) Véase más arriba, pág. 179.

(6) La preocupación, constante en Santo Tomás, por refutar la doctrina maniquea se debe al incremento que había alcanzado por causa

te pernicioso, ya que todas las cosas que existen poseen por lo menos un elemento constitutivo en común, su propio *esse*; debe, pues, existir un principio del que recibieron dicho elemento, y que las hace ser, de tal o cual manera, es decir invisibles y espirituales, o visibles y corporales. Siendo Dios causa del ser, su causalidad se extiende a los cuerpos con no menos necesidad que a los espíritus. Una segunda razón derivada del fin de las cosas, puede acabar de convencernos. Dios no tiene otro fin que a sí mismo; las cosas, al contrario, tienen otro fin distinto de ellas mismas, que es Dios. Verdad absoluta, que vale para todo orden de realidad sea cual fuere, no menos para los cuerpos que para los espíritus, mas a la que conviene sin embargo agregar esta otra, que un ser no puede existir para Dios, a menos de existir también para sí mismo y para su propio bien. Así, en esta especie de inmenso organismo que es el universo, cada parte está primero para su acto propio y para su propio fin, como el ojo para ver; pero, además, cada una de las partes menos nobles existe para las más nobles, como las criaturas inferiores al hombre están en razón del hombre; por otra parte, todas estas criaturas, tomadas una por una, están en él sólo en razón de la perfección colectiva del universo; y, en fin, la perfección colectiva de las criaturas, tomadas en conjunto, no es sino como una imitación y representación de la gloria de Dios mismo (7). Este optimismo metafísico radical abarca todo lo que merezca, en cualquier sentido, el nombre de ser, tanto el mundo de los cuerpos como lo demás: la materia existe en razón de la forma; las formas inferiores en razón de las formas superiores; y las formas superiores, en razón de Dios. Todo lo que existe es, pues, bueno (8), y en consecuencia también todo tiene a Dios por causa, contra lo que pretendía la objeción.

Profundizando esta conclusión, vemos surgir de inmediato una primera consecuencia: Dios es causa primera e inmediata de los *cuerpos*, es decir, no de su forma aparte ni de su materia aparte, sino de la unidad sustancial de materia y forma que los constituye. He aquí lo que se ha de entender por esas palabras.

Lo que la experiencia nos presenta inmediatamente son los cuerpos sometidos a perpetuos cambios y movimientos. Tal es el dato concreto que el análisis debe descomponer en

de la herejía albigense, contra la cual la orden de Santo Domingo se había trabado en lucha desde el momento de su aparición.

(7) *Sum. Theol.*, I, 65, 2, ad *Resp.* Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, cap. VI, *L'optimisme chrétien*, págs. 111-132 (2ª ed., 1944, págs. 110-132).

(8) Véase más arriba, págs. 222-223.

sus elementos constitutivos. En primer lugar, el mismo hecho de que los seres se conviertan en otros que no eran antes, supone la distinción fundamental de dos puntos de vista sobre el ser: lo que el ser es y lo que puede llegar a ser. Es la distinción entre *acto* y *potencia* de que constantemente hemos echado mano hasta aquí. Lo que cierta cosa puede ser, pero no lo es, lo es en potencia; lo que ya es, lo es en acto (9). Esta noción de posibilidad, o de potencia pasiva, no expresa una pura nada ni una pura falta de actualidad; significa la aptitud para cierta actualidad eventual, aún no realizada, aunque realizable. El bloque de mármol contiene en potencia la forma de la estatua, cosa de que carece una masa líquida. No quiere esto decir que la estatua se halle más esbozada en el mármol que en el líquido. No está en el mármol, pero es posible sacarla de él. Este mármol es, pues, la estatua *en potencia*, mientras el escultor no lo convierta en estatua *en acto*.

De todos los órdenes de potencialidad, el primero que se nos ofrece es la potencia con respecto al ser sustancial. ¿Qué es, pues, "aquello que puede llegar a ser una sustancia"? Esta pura "posibilidad de llegar a ser una sustancia" es lo que se llama *materia prima*. Tomada en sí y separadamente no es concebible, por la simple razón de que no posee ningún ser propio. *Nullum esse habet*, dice de ella Averroes. Que no sea nada en sí no prueba sin embargo que sea absolutamente incapaz de existir. La materia primera existe en la sustancia, desde el momento que existe la sustancia misma, y en virtud del acto que la hace existir. Este acto, constitutivo de la sustancia, es la *forma*. De la forma y por la forma, la sustancia recibe todo lo positivo de su ser, ya que, como queda dicho, es, en y por la forma que penetra en ella, su acto de existir. Esto es cierto también de la misma materia: *forma dat esse materiae* (10); la materia prima es la posibilidad misma de la sustancia, y la materia debe el existir a la forma de la sustancia que tiene.

La forma es, pues, un acto. La forma de la sustancia es el acto constitutivo de la substancia como tal. Se la llama por eso *forma sustancial*. Una vez constituída por la unión de la forma con su materia, la sustancia se presenta, como

(9) "Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est: illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu". *De principiis naturae*, en los *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, pág. 8.

(10) *Op. cit.*, pág. 8. Esta ausencia de la forma en la materia se llama *privación*. Así el mármol es ser en potencia o materia; la ausencia de forma artística es [redacted] él privación; la configuración en estatua es en él forma.

estando a su vez en potencia con respecto a determinaciones ulteriores. La sustancia tomada como en potencia con respecto a estas determinaciones, recibe el nombre de *sujeto*, y sus ulteriores determinaciones se llaman sus *accidentes* (11). La relación de la materia con la forma es, pues, la inversa de la del sujeto con los accidentes, ya que la materia sólo tiene de ser el que recibe de la forma, mientras que los accidentes sólo tienen de ser el que reciben del sujeto. Toda esta estructura ontológica es en cada sustancia tan sólo el desarrollo de un acto individual de existir, creado y mantenido continuamente en existencia por la eficacia divina. En y por su forma, el *Esse* creador penetra en la sustancia hasta en su materia, y en el sujeto hasta en sus accidentes.

Estos elementos fundamentales permiten comprender el hecho tan complejo del devenir. La forma explica lo que es una sustancia siendo el acto y lo positivo de su ser; pero no explicaría, por sí sola, que un ser pueda llegar a lo que no era o perder algo de lo que era. En ambos casos se actualiza una potencia o posibilidad. Esta actualización de una posibilidad cualquiera se llama *movimiento* o *cambio*. Para que haya movimiento es preciso un ser que se mueva; es necesario, pues, un ser y, en consecuencia, un acto. Por otra parte, si este acto fuera perfecto y acabado, constituiría un ser que no tendría ninguna posibilidad de cambiar. Para que haya cambio, es necesario, pues, un acto incompleto, que comporte un margen de potencia que actualizar. Se dice, pues, que el movimiento es el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia solamente. Tomemos, por ejemplo, el cambio que significa aprender una ciencia que se ignoraba. Para aprender una ciencia es necesario un entendimiento que sepa ya algo. Porque es y porque sabe, dicho entendimiento está en acto. Pero es también preciso que este entendimiento sea capaz de aprender, o sea que esté en potencia. Y es necesario en fin que dicho entendimiento carezca de la ciencia en cuestión, lo que es la privación. El cambio que se llama aprender es, pues, la actualización progresiva de un acto ya existente y que, por lo que tiene de

(11) La materia no es un *subjectum*, ya que no existe sino por la determinación que recibe; no está de por sí preparada para recibirla. Al contrario, por ser el *sujeto* una *sustancia*, no debe su ser a los accidentes; antes bien les presta el suyo (Cf. más arriba, 1ª parte, cap. I, pág. 53). Cf. *Sum. Theol.*, I, 66, ad *Resp.* Podrá notarse que la materia, ser en potencia, no puede existir aparte; sin embargo no es buena sino en potencia, pero absolutamente, ya que está ordenada a la forma, constituyendo por eso un bien. Bajo cierto aspecto, pues, el bien es más vasto que el ser. Véase *Cont. Gent.*, III, 20, ad *Inter partes.*

acto, actualiza poco a poco sus posibilidades. Y pues aprender es transformar gradualmente la aptitud para conocer en conocimiento adquirido, es también una manera de cambiar (12).

Así concebido en su noción más general, el movimiento es, pues, un paso de la potencia al acto bajo la impulsión de un acto ya realizado o, lo que viene a ser lo mismo, la introducción de una forma en una materia apta para recibirla; términos y fórmulas que no deben hacernos olvidar la realidad concreta que expresan: un acto imperfecto que se acaba o, más simplemente aun, un ser en camino de realización. Siendo esto así, el cuerpo de que hablamos no podría reducirse ni a su materia ni a su forma. Porque una forma pura y capaz de subsistir aparte, como una Inteligencia, no podría convenir a un cuerpo; y en cuanto a una materia pura, no siendo sino una simple posibilidad de devenir todo, sin ser nada, no sería nada verdaderamente y en consecuencia no podría subsistir. La expresión propia que convendría emplear para designar la producción de los cuerpos y de sus principios substanciales por parte de Dios, sería, pues, que Dios ha *creado* los cuerpos, mas *con-creando* su forma y su materia, es decir, la una en la otra, indivisiblemente (13).

De los seres así constituídos, lo que sobre todo importa saber es que Dios los gobierna por su providencia, que está íntimamente presente en su substancia y en sus operaciones, y que sin embargo la intimidad del concurso que les aporta deja enteramente intacta su eficacia. En primer lugar, que el mundo esté gobernado, esto lo perciben las miradas menos prevenidas, en cuanto se fijan en el orden universal de las cosas. Pero esto mismo nos obliga a percibir la idea de Dios, a la que nos han llevado las pruebas de su existencia; porque la razón exige a Dios como primer principio del universo, y como lo que constituye el principio de un ser es también su fin, es preciso que Dios sea el término de todas las cosas, o sea que las relacione consigo y las dirija hacia él, lo que viene a ser, precisamente, gobernarlas. El último término en razón del cual el Creador administra al universo aparece por eso como trascendiendo las cosas y exterior a ellas; aquí tam-

(12) Para un análisis puramente técnico del devenir, véase *In III Physic.*, cap., I, lec. 2; ed. Leonina, t. II, págs. 104-105.

(13) Santo Tomás acepta la clasificación aristotélica de los cuatro géneros de causas: material, forma, eficiente, final *(De principiis naturae*, en los *Opuscula*, t. I, pág. 11). De hecho la materia y la forma son causas sólo como elementos constitutivos del ser. Ni la materia puede actualizarse de por sí, ni la forma imponerse por sí misma a la materia. El mármol no se hace estatua, ni la forma de la estatua se esculpe sola. Para que haya devenir, actualización de la materia por la forma, es

bién lo que es verdad del principio, lo es igualmente del fin.

De los muchos aspectos bajo los cuales el gobierno de las cosas por Dios se ofrece al pensamiento, el más rico en consecuencias metafísicas es la conservación de las mismas. Mediante una progresión doctrinaria que nos conduce al corazón mismo de la metafísica de los cuerpos, Santo Tomás desarrolla primero, inexorablemente, las exigencias de esta conservación divina; luego, cuando ya no ha dejado a las cosas nada que les pertenezca en propiedad, demuestra que el concurso divino, que parece despojarlas de la eficacia y del ser, produce por el contrario el efecto de conferirles esa eficacia y ese ser.

Todo efecto depende de su causa, exactamente en la medida en que ésta lo produce. El término "causa" designa aquí a algo bien distinto a esa "relación constante entre los fenómenos" a que ha sido reducido su sentido por el empirismo. Para Santo Tomás, una causa eficiente es una fuerza activa, es decir un ser productor de ser (14). Ahora bien, si nos fijamos bien, obrar, causar, es también ser, ya que no es sino el desenvolvimiento o la procesión del ser de la causa, bajo la forma de su efecto. No hay por qué introducir ninguna nueva noción para pasar del ser a la causalidad. Si se concibe al existir como un acto, se verá en este acto primero, por el cual cada ser es lo que es, la raíz del acto segundo, por el cual el ser, que se afirma primero en sí mismo, se afirma igualmente fuera de sí, en sus efectos (15).

necesario un principio activo: "Oportet ergo praeter materiam et formam aliquid principium esse, quod agat: et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus" *(Ibid).*

(14) La cuestión de saber si Aristóteles se elevó verdaderamente sobre el plano de la causa motriz para alcanzar el de la causa eficiente sería discutible. Si, según parece. (Véase A. Bremond, *Le dilemme aristotélicien*, pág. 11 y págs. 50-52), Aristóteles jamás pasó del plano de la fuerza motriz, la noción tomista de la causa eficiente debe ser atribuída al profundizamiento tomista del *esse*, en cuyo caso la filosofía tomista de la naturaleza estaría tanto más sobre la de Aristóteles, cuanto su teología natural sobrepasa a la del Filósofo.

(15) "Hoc vero nomen Causa, importat influxum quemdam ad esse causati". *In V Metaph.*, lec. 1, ed. Cathala, n. 751, pág. 251. Por eso la operación de un ser (acto segundo) es una simple extensión del acto que dicho ser es: "Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei. Actus autem secundus est operatio". *(Sum. Theol.*, I, 48, 5, ad *Resp.).* La fórmula no es perfecta, porque no va más allá de la forma, hasta el existir. En este sentido, al adagio clásico "operatio sequitur esse" sería preferible. Podráse ver que, de hecho, conocemos primero el acto segundo. Un ser opera, luego obra, hace un acto. Esto es lo que vemos. Remontando de ahí, por el pensamiento, [redacted] la energía activa que causa su acto [redacted] su operación, ponemos su origen en el acto primero de existir que, alcanzando al ser por su forma, le confiere el *esse*. Este acto primero [redacted] afirmado pues

Por eso, la causalidad divina, por abarcar el existir de todos los seres, alcanza a todas sus operaciones.

En primer lugar, la eficacia divina abarca totalmente su existir. Consideremos, por ejemplo, el caso del artesano que fabrica un objeto, o del arquitecto que construye un edificio; dicho objeto o dicho edificio deben a su autor la forma exterior y la configuración de las partes que lo caracterizan; pero nada más, ya que los materiales con los cuales los objetos son fabricados se hallaban ya en la naturaleza, de modo que el artesano no ha debido producirlos, contentándose con utilizarlos. Ahora bien, la naturaleza definida de esta relación causal se expresa claramente en la relación de dependencia que une ambos términos: una vez fabricado, el objeto subsiste independientemente del artesano que lo hizo, porque no debiéndole su ser, no necesita de él para su conservación. Exactamente lo mismo sucede en el orden de los seres naturales; ya que cada uno de ellos engendra a otros seres en virtud de una forma que él recibió a su vez y de la que, en consecuencia, no es causa; de modo que sin duda él produce su forma, pero no el existir merced al cual sus efectos subsisten. Así vemos que el hijo continúa viviendo luego de la muerte del padre, exactamente como la casa se mantiene en pie mucho tiempo después de haber desaparecido su constructor; en uno y otro caso nos hallamos frente a las causas que hacen que una cosa *llegue a ser* lo que es, y no que exista (16). Pero en la relación de las cosas con Dios sucede algo bien distinto. Primero, porque Dios es causa no solamente de la forma que revisten las cosas, sino también del *esse* mismo en virtud del cual existen, de modo que si dejaran por un solo instante de depender de su causa, dejarían de existir. Y luego, también, porque sería contradictorio que Dios hiciera criaturas capaces de prescindir de él (17). Una criatura, en efecto, es esencialmente algo que tiene su existir de otro, por oposición a Dios, que no tiene su existir sino de sí mismo y subsiste independientemente. Para que una criatura fuera capaz de subsistir un solo instante sin el concurso divino, se necesitaría, pues, que existiera por sí durante ese mismo instante, es decir que fuera Dios (18). Así, pues, el primer efecto de la providencia ejer-

por un juicio, [redacted] partir de su efecto observable, la operación. Véase *In IX Metaph.*, lec. 8; ed. Cathala, n. 1861, pág. 539.

(16) A esto corresponde la distinción técnica entre la *causa fiendi* y la *causa essendi:* el hombre engendra [redacted] un hombre independiente de él: es su *causa fiendi;* el sol engendra la luz, que cesa en cuanto el sol se pone: es su *causa essendi.*

(17) *Cont. Gent.*, II, 25, ad *Similiter Deus facere non potest.*

(18) *Sum. Theol.*, I, 104, 1, ad *Resp.*

cida por Dios sobre las cosas es la influencia inmediata y permanente mediante la cual les asegura su conservación. Esta influencia no es, en cierto modo, sino la continuación de la acción creadora, y toda interrupción de la creación continuada, por la cual Dios sostiene las cosas en el ser, las haría volver al instante a la nada ([19]).

Vayamos ahora adelante y sigamos el rastro de la influencia divina en el seno de las cosas; verémosla extenderse de su existencia a su causalidad. Porque, en efecto, nada existe sino en virtud del existir divino, o sea, que ninguna cosa puede hacer nada sino en virtud de la eficacia divina. Si, pues, un ser cualquiera causa la existencia de otro ser, esto no lo hace sino porque Dios le confiere el poder de hacerlo; verdad inmediatamente evidente si se recuerda que el *esse* es el efecto propio de Dios, ya que la creación es su acto propio y que producir el *esse* es propiamente crear ([20]).

Pero es preciso llegar aún más lejos y decir que lo que es cierto de la eficacia causal de los seres lo es también de sus operaciones. Dios es, para todos los seres que operan, causa y razón de operar. ¿Por qué esta nueva consecuencia? Porque obrar es siempre, en mayor o menor grado, producir, ya que lo que nada produce, nada hace. Precisamente acabamos de decir que toda verdadera producción de ser, por mínima que sea, pertenece a Dios por derecho; toda operación presupone, pues, a Dios como causa. Agreguemos a esto que todo ser obra solamente en virtud de las facultades de que dispone, y aplicando a sus efectos las fuerzas naturales de que dispone; ahora bien, ni estas fuerzas ni estas facultades provienen inmediatamente de él, sino de Dios, que es su autor a título de causa universal; de modo que, al fin de cuentas, Dios es la causa principal de todas las acciones cumplidas por sus criaturas ([21]); ellas están entre sus manos como la herramienta en las manos del obrero.

Así, pues, a título de Existir supremo, Dios se halla presente en todas partes y obrando por su eficacia; íntimamente presente en el *esse* mismo del que derivan las operaciones de los seres, los soporta, los anima desde dentro, los lleva

([19]) "Nec aliter res (Deus) in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse; sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent, quod est eas in nihilum redigere". *Sum. Theol.*, I, 104, 3, ad *Resp.*

([20]) *Cont. Gent.*, III, 66.

([21]) "Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes". *Cont. Gent.*, III, 67.

a operar, los aplica a sus actos, de manera que ellos no son ni hacen nada sino por él, así como no existirían sin él. Tal es la enseñanza religiosa que nos da la Biblia: *Coelum et terram ego impleo* ([22]); o también: *Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades;* y tal es también la conclusión necesaria a que nos conduce la idea de un Dios, causa universal de todo ser: el mundo entero, considerado bajo este aspecto, no es sino un único instrumento en las manos de su Creador.

Sin embargo, al llegar a este preciso punto, en que parece disolver los seres en la omnipresencia divina y anegar la actividad de aquéllos en su eficacia, Santo Tomás se torna bruscamente contra sus enemigos irreconciliables: aquellos que despojan a las cosas naturales de sus operaciones propias. Golpe de timón del que nada puede dar idea, si no se ha observado ya su intervención súbita en la *Suma contra los Gentiles* ([23]). En ninguna parte se afirma más sensiblemente este constante carácter del método tomista: jamás debe debilitarse una verdad, cualquiera que sea, bajo pretexto de que otra quede mejor establecida. Aunque no haya ni una sola palabra que debamos suprimir en lo que acabamos de decir, debemos ahora sentar esta nueva proposición: la filosofía tomista, en la que la criatura no es nada ni hace nada sin Dios, enfréntanse sin embargo a toda doctrina que no conceda a las causas segundas la completa medida, en ser y en eficacia, a que tienen derecho.

Innumerables son las variedades y ramificaciones del error que consiste en desconocer la actividad propia de las causas segundas, y no se trata aquí de adoptar o de rechazar la solución de una dificultad particular, sino más bien de optar a favor o en contra de toda una filosofía. Detrás de cada uno de las doctrinas que combate, Santo Tomás descubre la presencia latente del platonismo; si las rechaza, es porque a sus ojos, el mundo que la filosofía está encargada de interpretar es el mundo real de Aristóteles, y no el mundo de apariencias descrito por Platón. Y si se atiene firmemente al mundo real de Aristóteles, es esto debido a una comprobación de simple buen sentido, por encima de la cual es imposible remontarse. Las causas y los efectos se engen-

([22]) Jeremías, 23, 24. Por el texto siguiente: Salmo 138, 8. Cf. *Cont. Gent.*, III, 68. *Sum. Theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

([23]) He aquí el orden de los capítulos en el curso de los cuales se opera este enderezamiento: cap. 65, "Quod Deus conservat res in esse"; cap. 66, "Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina"; cap. 67. "Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus"; cap. 68, "Quod Deus est ubique et in omnibus rebus"; cap. 69, "De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones".

dran con regularidad en el mundo sensible: un cuerpo caliente, calentará siempre los cuerpos a que se acerque y jamás los enfriará; un hombre que engendra, sólo engendrará a otro hombre; está claro, pues, que la naturaleza del efecto producido está inseparablemente ligada a la naturaleza de la causa que lo produce. Ahora bien, esta relación constante entre los efectos naturales y sus causas segundas, es lo que nos impide suponer que la potencia de Dios se les substituya pura y simplemente; ya que si la acción de Dios no se diversificara en razón de los diferentes seres en que opera, los efectos que produce no se diversificarían como las cosas mismas, y cualquier cosa produciría cualquier otra cosa ([24]). La existencia de las leyes de la naturaleza nos impide, en consecuencia, suponer que Dios haya creado seres desprovistos de causalidad.

Cosa más notable aún, aquellos que niegan a las causas segundas toda eficacia para reservar a Dios el privilegio de la causalidad, no hacen menos injuria a Dios que a las cosas. La obra manifiesta, por su excelencia, la gloria del que la hizo y ¡qué pobre universo sería un mundo enteramente desprovisto de eficacia! Por de pronto sería un mundo absurdo. Cuando se asigna a uno lo principal, no puede negársele lo accesorio que de ello deriva. ¿Qué sentido tendría el crear a los cuerpos pesados, mas incapaces de tender hacia abajo? Si Dios ha comunicado su semejanza a las cosas al conferirles el ser, ha debido comunicársela también al conferirles la actividad que deriva del ser, atribuyéndoles en consecuencia acciones propias. Además, un universo de seres inertes supondría una causa primera menos perfecta que un universo de seres activos, capaces de comunicarse sus perfecciones los unos a los otros al obrar los unos sobre los otros, como Dios les ha comunicado algo de lo suyo al crearlos, ligados y ordenados por las acciones recíprocas que ejercen. El sentimiento que impulsa a ciertos filósofos a negar todo a la naturaleza para glorificar al Creador, está inspirado, pues, en una buena intención, pero no por eso deja de ser menos ciego; en realidad, *detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare:* despojar a las

([24]) "Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis; non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod substrahatur causalitas inferiorum agentium". *Cont. Gent.*, III, 69.

cosas de sus acciones es menoscabar a la bondad divina ([25]).

El problema redúcese, pues, en fin de cuentas, a mantener firmemente las dos verdades, aparentemente contradictorias, a las que hemos llegado: Dios hace todo lo que hacen las criaturas; y, sin embargo, las criaturas hacen también lo que hacen. Se trata, en consecuencia, de concebir cómo un solo y mismo efecto puede simultáneamente provenir de dos causas diferentes, Dios y el agente natural que lo produce; cosa de primera intención incomprensible, y delante de la cual parece haber retrocedido la mayor parte de los filósofos, ya que no se ve cómo una misma acción podría proceder de dos causas; de modo que si un cuerpo natural la ejerce, no podría hacerlo Dios. Más aun; si es Dios quien la realiza, resulta aún menos inteligible el que pueda hacerlo al mismo tiempo un cuerpo natural, ya que la causalidad divina alcanza el fondo mismo del ser, no dejando producir nada a sus efectos; el dilema parece, pues, inevitable, salvo que la contradicción resida en el corazón de las cosas y nos resignemos a ello ([26]).

En realidad, la oposición contra la que tropieza aquí la metafísica no es tan completamente irreductible como lo parece; y, posiblemente, en el fondo, es sólo superficial. Sería contradictorio admitir que Dios y los cuerpos fueran causa de los efectos naturales, a la vez y bajo el mismo aspecto; lo son a la vez, pero no bajo el mismo aspecto, como permitirá verlo la comparación siguiente.

Cuando un artesano produce un objeto, necesita valerse de útiles e instrumentos de toda clase. La elección que hace de dichos instrumentos se justifica por su forma, y se limita a moverlos para ponerlos en acción y hacerlos producir sus efectos. Cuando un hacha hiende un trozo de madera, es evidente la causa del efecto producido; y sin embargo puede decirse con la misma razón que también lo es el carpintero que maneja el hacha. Es imposible en este caso separar el efecto producido en dos partes: una que correspondería al hacha y la otra al carpintero; el hacha produce todo el efecto, y totalmente también lo produce el carpintero. La verdadera diferencia estriba en que no lo producen de la misma

([25]) Sobre los adversarios árabes y latinos a los que aquí se opone Santo Tomás, véase E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en los "Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge", t. I (1926-1927), págs. 5-127. En la crítica que de este trabajo hizo M. M. de Wulf, censuró severamente aun el plan *(L'Augustinisme "avicennisant"*, en la "Revue néoscolastique de philosophie", 1931, pág. 15). Es censurar el plan del *Cont. Gent.*, III, 69, del cual esta memoria es sólo un comentario.

([26]) *Contra gentes*, III, 70, en *Quibusdam autem.*

manera, ya que el hacha sólo hiende la madera en virtud de la eficacia que le confiere el carpintero, que viene a ser la causa primera y principal, mientras aquélla es la causa segunda e instrumental del efecto producido. Análoga relación debemos imaginar entre Dios, causa primera, y los cuerpos naturales que vemos obrar ante nuestros ojos. Relación análoga, decimos, porque la influencia divina penetra la causa segunda mucho más completamente que lo que la del obrero penetra su herramienta. Al conferir a todas cosas su existir, Dios les confiere simultáneamente su forma, su movimiento y su eficacia, y sin embargo a ellas pertenece esta eficacia, ya que la recibieron y por ellas se cumplen sus operaciones. El más ínfimo de los seres obra y produce su efecto, aunque lo produzca en virtud de todas las causas superiores a cuya acción está sometido, y cuya eficacia se transmite de sustancia a sustancia hasta él. En el origen de la serie se halla Dios, causa total e inmediata de todos los efectos que se producen y de toda la actividad que se despliega; en la extremidad inferior se halla el cuerpo natural, causa inmediata de la acción propia que cumple, aunque no la realice sino en virtud de la eficacia que le confiere Dios.

Cuando consideramos bajo este aspecto las operaciones y los movimientos que perpetuamente se realizan en el universo, échase de ver que ningún elemento de esta doble causalidad podría ser considerado como superfluo. Es evidente que la operación divina es necesaria para que los efectos naturales se produzcan, ya que las causas segundas deben toda su eficacia a la causa primera, Dios. Pero tampoco es superfluo que Dios, que puede producir por sí mismo todos los efectos naturales, los realice por intermedio de algunas otras causas. Estos intermediarios que él ha querido, no le son necesarios en cuanto él no sea capaz de prescindir de ellos: al contrario, por ellos mismos él los ha querido, de modo que la existencia de las causas segundas no es índice de una falla de su potencia, sino de la inmensidad de su bondad ([27]). El universo, tal como Santo Tomás se lo representa, no es, pues, una masa de cuerpos inertes, pasivamente agitados por una fuerza que los atraviesa, sino un conjunto de seres activos,

([27]) "Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, ed ex inmensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent." *Cont. Gent.*, III, 70.

cada uno de los cuales goza de la eficacia que Dios le ha delegado junto con el existir. En el primer origen de este mundo, debemos, pues, poner, no tanto una fuerza que se ejerce, cuanto una infinita bondad que se comunica; el Amor es la fuente profunda de toda causalidad.

Éste es, acaso, el punto de vista desde el cual se ve mejor la economía general de la filosofía tomista de la naturaleza, y el punto de partida de las múltiples críticas que dirige contra todos los otros sistemas existentes. Vista de afuera, esta doctrina aparece a algunos de sus adversarios como una reivindicación de los derechos de la criatura contra los de Dios; acusación tanto más peligrosa cuanto que Santo Tomás se inspira ostensiblemente en Aristóteles y parece en esto ceder a la influencia del naturalismo pagano. Aquellos que llegaron más lejos en sus propias doctrinas, no le perdonaron nunca la introducción de *naturalezas* y de *causas eficaces* entre los efectos naturales y Dios ([28]). Vista desde adentro, la metafísica de Santo Tomás aparece, al contrario, como la exaltación de un Dios cuyo atributo principal sería, no ya la potencia, sino la bondad. Ciertamente, la fecundidad productora y la eficacia son cosas divinas. Si Dios no las comunicara fuera de sí a la multiplicidad de los seres que crea, ninguno de ellos podría procurársela ni en lo más mínimo, y en su potencia se apoya originariamente toda eficacia; digamos más bien, que la potencia divina es en sí cosa tan perfecta y eminente que puede concebirse la vacilación de un alma religiosa en atribuirse la menor participación. Pero hemos visto, al estudiar la naturaleza del acto creador, que la expansividad infinita del Bien es el origen primero de dicha participación. En consecuencia, la concepción de un universo querido por un Bien que se comunica, no podría ser la de un universo querido por una Potencia que se reservara la eficacia; todo lo que esta potencia tuviera derecho a retener, la Bondad querrá darlo, y cuanto más alto sea el don más alta será la prueba de amor con que podrá satisfacerse. La profunda intuición metafísica que suelda estas dos piezas maestras del sistema, es que un universo como el de Aristóteles requiere como causa un Dios como el de Dionisio el Areopagita. Nuestra gloria suprema es la de ser los colaboradores de Dios por

([28]) Bajo este aspecto, la antítesis absoluta del tomismo es la filosofía de Malebranche. Para esta filosofía sólo Dios es causa, y sólo en Dios está toda la eficacia. Ya en el prefacio de la *Recherche de la vérité* comienza protestando contra la inspiración aristotélica, o sea pagana, de la escolástica tomista. Cf. los dos volúmenes tan ricos y sugestivos de Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, París, J. Vrin, 1926, y *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, París, J. Vrin, 1926.

la causalidad que ejercemos: *Dei sumus adjutores* (29); o, como lo dice Dionisio, lo más divino que hay es ser el cooperador de Dios: *Omnium divinius est Dei cooperatorem fieri* (30); así también, pues, mediante la efusión original que hace posible esta cooperación, se remonta, como hacia su fuente, la eficacia de las causas segundas; ningún otro universo sería igualmente digno de una infinita Bondad (31).

Una primera consecuencia de esta doctrina es la de dar su verdadero sentido a lo que suele llamarse el "naturalismo" o el "fisicismo" de Santo Tomás de Aquino. Si ninguna otra filosofía se ha preocupado tan constantemente por salvaguardar los derechos de la criatura, es porque veía en ello la única manera de salvaguardar los derechos de Dios. Lejos de usurpar los privilegios del Creador, toda perfección que atribuímos a las causas segundas no puede menos de aumentar su gloria, puesto que siendo él la causa primera, nos da una nueva ocasión para glorificarlo. Precisamente por haber causalidad en la naturaleza, nos es dado remontarnos gradualmente hasta la causa primera, Dios. En un universo desprovisto de causas segundas, las pruebas más manifiestas de la existencia de Dios serían imposibles, y sus más altos atributos metafísicos quedarían ocultos. Inversamente, todo este pulular de seres, de naturalezas, de causas y de operaciones, cuyo espectáculo nos ofrece el universo de los cuerpos, no puede ser ya considerado como existiendo u obrando para sí. Dios les ha conferido la eficacia como la más alta señal de su origen divino, por lo cual los trabaja y los mueve a operar un esfuerzo constante de asimilación a Dios. En el fondo de cada forma natural se encuentra un deseo de imitar la fecundidad creadora y la actualidad pura de Dios por la acción. Deseo inconsciente de sí mismo en el dominio de los cuerpos en que provisionalmente estamos detenidos, pero que significa ya el esfuerzo hacia Dios que florece en la moral humana mediante la inteligencia y la voluntad. De modo que si existe una física de los cuerpos, es porque existe primero una mística de la vida divina; las leyes naturales de la comunicación de los movimientos imitan la efusión creadora primitiva, siendo la eficacia de las causas segundas la analogía de su fecundidad.

Desde el primer momento en que percibimos la significación de este principio, desaparece toda sombra de antinomia entre la perfección de Dios y la del ser criado. Al contrario, un universo que no es querido por Dios sino en razón de la semejanza divina, jamás será bastante bello ni bastante eficaz, jamás se realizará completamente, ni alcanzará jamás bastante fuertemente su propia perfección como para reproducir, como es debido, la imagen de su divino modelo. *Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem* (32): principio de inagotable fecundidad en la filosofía tomista, puesto que regula la moral humana al mismo tiempo que la metafísica de la naturaleza: seamos perfectos, como es perfecto nuestro Padre celestial.

Desde este punto de vista, se comprende fácilmente la razón profunda de las críticas dirigidas por Santo Tomás contra los metafísicos anteriores. Todas las doctrinas, salvo la de Aristóteles, en que se inspira (33), se reparten, en efecto a sus ojos en dos clases, según sus dos maneras de negar a las causas segundas la actividad propia a que tienen derecho. Por una parte, el platonismo con los innumerables sistemas que de él derivan: Avicena, Ibn Gebirol, etc.; según esta doctrina, todo lo nuevo que aparece en el mundo de los cuerpos le viene del exterior; se trata, pues, de un extrinsecismo radical, ya sea que la causa exterior de las formas o de las operaciones del mundo sensible resida en la eficacia de las Ideas con Platón, en la de una Inteligencia separada con Avicena, en la de la Voluntad divina con Gebirol. En todas ellas se le da al problema la misma solución, ya se trate de explicar las operaciones físicas de los cuerpos, las operaciones de conocimiento de la razón, o las operaciones morales de la voluntad; en los tres casos, toda la eficacia reside en un agente extrínseco, que desde fuera confiere la forma sensible al cuerpo, o la forma inteligible al intelecto, o la virtud a la voluntad. Por otra parte, hallamos lo que podría llamarse el anaxagorismo, con todas las modificaciones bajo las cuales se disimula; intrinsecismo no menos radical que el extrinsecismo que hemos visto, y que conduce al mismo resultado. Desde este segundo punto de vista, todos los efectos de que acabamos de hablar, en lugar de llegar de afuera, se encuentran ya preformados y virtualmente realizados en el interior: razones seminales incluídas en la materia, que se desarrollan bajo la excitación de un agente exterior; ideas innatas incluídas en el alma y que se desarro-

(29) San Pablo, *I Corint.*, III, 9.
(30) *De coel. hierarch*, c. 3. Textos citados en *Cont. Gent.*, III, 21.
(31) *Cf. L'esprit de la philosophie médiévale*, cap. VII, *La gloire de Dieu*, 2ª ed., págs. 133-153.

(32) *Cont. Gent.*, III, 21, ad *Praeterea, tunc maxime perfectum.*
(33) Hablamos aquí de Aristóteles, tal como lo vió, o deseado ver, Santo Tomás de Aquino. Si, como hemos sugerido, Santo Tomás ha superado con mucho la noción aristotélica de la causa motriz para alcanzar la de una causa realmente eficiente, lo efectivamente superado en este punto sería el platonismo del mismo Aristóteles.

llan por sí mismas ante el ligero choque de la sensación; virtudes naturales, esbozadas en la voluntad, que se perfeccionan espontáneamente a medida que la vida les ofrece la ocasión de hacerlo. En el primer caso la causa segunda nada hacía porque todo lo recibía de afuera; en el segundo caso tampoco hace nada, ya que los efectos que parece producir se hallaban bien en ella o bien en los demás, virtualmente realizados ya, y que su acción se limita a apartar los obstáculos que les impiden desarrollarse (34). Errores tan íntimamente relacionados, a pesar de su apariencia contradictoria, que ciertos filósofos no vacilaron en combinarlos; tales San Agustín y los que se fundan en su doctrina, para quienes el conocimiento llegaría al alma, desde fuera por vía de iluminación divina, mientras que las formas sensibles se desarrollarían en la materia desde el interior, gracias a las razones seminales que en ella se hallan encerradas. En realidad, no son sino dos maneras diferentes de derogar al orden del universo, cuya misma contextura está hecha del orden y de la conexión de las causas. Todas deben a la infinita bondad de la causa primera ser, y ser causas; que es lo que vamos a ver en el caso particularmente importante del compuesto humano.

(34) "Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis attribuit: in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens..., si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens". *Qu. disp. de Veritate*, qu. XI, art. 1, ad *Resp.*

IV. EL HOMBRE

En lo más alto del mundo de las formas se encuentran las Inteligencias separadas de toda materia: los ángeles; en el grado más bajo acabamos de encontrar las formas totalmente incluídas en la materia; entre ambas se hallan las almas humanas, ni formas separadas, ni formas ligadas en su existencia a la existencia de una materia. Comencemos por precisar su condición.

La noción de alma es más amplia que la de alma humana. Tomada en su generalidad, se define como el acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones de la vida (1). Como toda forma, un alma es, pues, un acto. Como todo acto, tampoco nos es directamente conocido; es simplemente inferido y afirmado por un juicio, a partir de sus efectos (2). De estos efectos, el que atrae en primer término la atención del observador, es la presencia de centros de movimientos espontáneos. Los cuerpos son de dos clases: algunos son naturalmente inertes; otros, al contrario, parecen crecer, cambiar y, los más perfectos de entre ellos, desplazarse en el espacio, en virtud de una especie de energía interna. A estos últimos se les llama "seres vivos", denominación que abarca a los vegetales, a los animales y al hombre, y pues ejercen operaciones que les son propias, deben poseer un principio que les sea propio. Dicho principio se llama el alma.

No debemos representarnos a un ser viviente como una máquina, de por sí inerte, cuya alma fuera la fuerza motriz. Con esto quiso Descartes substituir la noción aristotélica del ser vivo. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, cuya doctrina se limita a seguir en este caso, el alma no se limita a mover un cuerpo, sino que primero hace que el cuerpo exista. Un cadáver no es un cuerpo. El alma lo hace existir como tal. Ella es la que reúne y organiza los elementos que hoy día llamamos bioquímicos (elementos orgánicos o inorgánicos, mas nunca *informes)* para que formen el cuerpo vivo. En este pleno sentido es el alma su *acto primero,*

(1) *In II de Anima,* lec. 2; ed. Pirotta, n. 233, pág. 83.
(2) *In II de Anima,* lec. 3; ed. Pirotta, n. 253, pág. 91.

es decir lo que le hace *esse*, y gracias a este acto primero el viviente puede ejercer todos sus actos segundos, las funciones vitales que son sus operaciones.

Forma de una materia organizada, el alma es inmaterial e incorpórea como lo es la más humilde de las formas (³); pero hay grandes diferencias entre las condiciones de las almas en los diversos grados de la jerarquía de los vivientes. El alma humana, de la que aquí se trata, ejerce no solamente las operaciones fisiológicas de todo viviente, sino también las operaciones cognitivas. Especialmente conoce la existencia y las propiedades de los cuerpos. Para poder conocer algo, es preciso no ser ese algo. Exactamente, para poder conocer un cierto género de seres, es preciso no ser una de las especies de seres contenidas en dicho género. Por ejemplo, cuando un enfermo tiene la lengua amarga, encuentra amargo todo lo que prueba; para él todos los demás sabores dejan de ser perceptibles. Asimismo, si el alma humana fuera una especie de cuerpo, ningún otro cuerpo conocería. El conocimiento humano es, pues, la operación de una forma que, por ser apta para la intelección de los cuerpos, es esencialmente extraña a toda corporeidad. Y pues ejerce operaciones en las cuales el cuerpo no tiene parte alguna, el alma humana es una forma en la que el cuerpo no tiene parte. Para poder operar de por sí, es preciso poder subsistir de por sí, ya que el ser es la causa de toda operación y toda causa obra en cuanto es. Lo que subsiste de por sí es una sustancia. El alma humana es, pues, una sustancia inmaterial, que era lo que había que demostrar (⁴).

Comprender que el alma humana es una substancia inmaterial, es percibir simultáneamente su inmortalidad. Hablando con propiedad, la inmortalidad del alma no tiene por qué ser demostrada, al menos para quien conozca su naturaleza. Es pues una especie de evidencia *per se nota*, que deriva de la definición de alma racional, así como de la definición del todo se sigue que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Sin embargo no será inútil exponer aún lo que no es necesario demostrar.

Ser inmortal, es ser incorruptible. Lo corruptible no pue-

(³) *In II de Anima*, lec. 1; ed. Pirotta, n. 217-234, págs. 83-84. Cf. *Sum. Theol.*, I, 75, 1, ad. *Resp. Cont. Gent.*, II, 65.

(⁴) La naturaleza misma de esta demostración implica que la conclusión es válida para el alma humana solamente, y no para el alma de los animales. Los animales sienten; pero no tienen intelecto; ahora bien, la sensación implica participación del cuerpo; como no opera separadamente, el alma sensitiva del animal no subsiste aparte del cuerpo; no es, pues, una substancia. Véase *Sum. Theol.*, I, 74, 4, ad *Resp.*, I, 75, 4, ad *Resp.* y *Cont. Gent.*, II, 82.

de corromperse sino por sí o por accidente. Ahora bien, las cosas pierden su existencia del mismo modo que la adquieren: de por sí, si, siendo sustancias, existen de por sí; por accidente, si, siendo accidentes, existen sólo por accidente. Siendo el alma una sustancia, subsiste de por sí; no puede pues corromperse por accidente. Esto sin embargo sucedería si la muerte del cuerpo entrañara la del alma, como pasa con las plantas y los animales irracionales. Siendo sustancia, el alma racional no es afectada por la corrupción del cuerpo, que no existe sino gracias a ella, mientras que ella no es por él. Si pudiera existir una causa de corrupción para el alma, habría que buscarla en ella misma.

Ahora bien, es imposible hallarla. Toda sustancia que sea una forma, es indestructible por definición. En efecto, lo que pertenece a un ser en virtud de su definición, no podría serle quitado. Pero así como la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. Así, pues, como la materia es una posibilidad de existencia, la forma es un acto de existir. Esto puede verse en los cuerpos, que adquieren el ser al recibir su forma, y lo pierden al perderla. Pero si se concibe que un cuerpo sea separado de su forma y del existir que le confiere, no se concibe que una forma subsistente pueda ser separada del existir que es. O sea que mientras un alma racional siga siendo lo que es, existe. Esto queremos decir, al decir que es inmortal (⁵).

Nadie se extrañará, sin duda, de que el alma, forma subsistente, se halle afectada sin embargo por la misma imperfección que caracterizaba ya a la sustancia angélica. Por definición, el alma es forma en la totalidad de su ser, no comportando mezcla alguna de materia. Si se pretendiera descubrir en ella alguna materia, dicha materia no sería el alma misma, sino simplemente el cuerpo que el alma anima (⁶). No es menos cierto que el alma, lo mismo que el ángel, está compuesta de potencia y de acto; en ella, como en todas las otras criaturas, la existencia es distinta de la esencia. El alma es, pues, una forma bien diferente de Dios, acto puro; no posee más ser que el que su naturaleza comporta, conforme a la siguiente ley general: la cantidad de ser de que participa cada criatura está me-

(⁵) *Sum. Theol.*, I, 75, 6, ad *Resp.* Esta justificación de la inmortalidad del alma es una trasposición de una prueba del *Fedón*, vista a través de San Agustín en *De inmortalitate animae*, XII, 19; Pat. lat., t. 32, col. 1031. Sobre el deseo natural de la existencia considerado como indicio de la inmortalidad, véase *Sum. Theol.*, loc. cit., ad *Resp.* y *Cont. Gent.*, II, 55 y 79. Cf. J. Martin, *Saint Augustin*, París, 1923, págs. 160-161.

(⁶) Cf. al contrario, San Buenaventura, *Sent.*, II, dis. 17, art. I, qu. II, ad *Concl.*

dida por la capacidad de la esencia que lo participa (7).

Pero he aquí una nueva determinación que nos permitirá establecer una distinción entre las almas y las inteligencias separadas, que ya sabemos están infinitamente distantes de Dios. El alma humana, que no es ni materia ni cuerpo, puede, en cambio, y por la naturaleza de su propia esencia, unirse a un cuerpo. Se objetará sin duda que el cuerpo unido al alma no pertenece a la esencia del alma tomada en sí y que, en consecuencia, el alma humana considerada precisamente en cuanto alma, sigue siendo una forma intelectual pura de la misma especie que el ángel. Pero esta objeción prueba simplemente que no se discierne claramente el nuevo grado de imperfección que se introduce aquí en la jerarquía de los seres criados. Al decir que el alma humana es "naturalmente unible" a un cuerpo, no se quiere significar simplemente que, por un encuentro que no supondría ningún fundamento en su naturaleza propia, puede hallarse accidentalmente unida a un cuerpo; la sociabilidad con el cuerpo es, al contrario, esencial al alma y característica de su naturaleza. No estamos aquí ya en presencia de una inteligencia pura, como la sustancia angélica, sino de un simple intelecto, es decir de un principio de intelección que requiere necesariamente un cuerpo para efectuar su operación propia; por eso el alma humana marca, con respecto al ángel, un grado inferior de intelectualidad (8). La verdad de esta conclusión se manifestará plenamente una vez que hayamos determinado el modo según el cual el alma se une al cuerpo para constituir el compuesto humano.

¿Qué es, pues, esta naturaleza corporal, y qué género de seres serán estos seres compuestos? El cuerpo no debe ser concebido como malo en sí; los maniqueos no sólo se hicieron culpables de herejía por considerar a la materia como mala y atribuirle un principio creador distinto de Dios, sino que cometieron además un error filosófico. Porque si la materia fuera mala en sí, no sería nada; si es algo, es porque en la medida misma en que es, no es mala. Como todo lo que cae dentro del dominio de la criatura, la materia es buena y ha sido creada por Dios (9).

Más aún, no sólo la materia es buena en sí, sino que además es un bien y una fuente de bienes para todas las formas que puedan unirse a ella. Representarse el universo

(7) *Sum. Theol.*, I, 75, 5 ad 4m. *De spirit. creat.*, qu. un., art. 1, ad *Resp. De anima*, qu. un., art. 6, ad *Resp.*
(8) *Sum. Theol.*, I 75, 7, ad 3m.
(9) *De Potentia*, III, 5. *Sum. Theol.*, I, 65, 1. *Cont. Gent.*, II, 6 y 15.

material como el resultado de cierta decadencia y la unión del alma con el cuerpo como la consecuencia de una caída, sería salirse completamente de la perspectiva tomista. Un optimismo radical recorre toda esta doctrina, porque interpreta un universo creado por pura bondad, cuyas partes, en la medida en que subsisten, son todas otros tantos reflejos de la perfección infinita de Dios. La doctrina de Orígenes, según la cual Dios habría creado los cuerpos para aprisionar en ellos a las almas pecadoras, repugna profundamente al pensamiento de Santo Tomás. El cuerpo no es la prisión del alma, sino un servidor y un instrumento colocado por Dios a su servicio; la unión del alma y del cuerpo no es un castigo del alma, sino un lazo bienhechor, gracias al cual el alma humana alcanza su completa perfección.

No es esta una doctrina artificialmente forjada para el caso especial del alma; este caso, al contrario, se halla necesariamente regulado en función de principios metafísicos cuyo alcance es universal: lo menos perfecto se ordena hacia lo más perfecto como hacia su fin; existe, pues para él, y no contra él. En el individuo, cada órgano existe en razón de su función, como el ojo para hacer posible la vista; cada órgano inferior existe en razón de un órgano y de una función superiores, como el sentido para la inteligencia, y el pulmón para el corazón; el conjunto de estos órganos, a su vez, no existe sino en razón de la perfección del todo, como la materia en razón de la forma, o el cuerpo para el alma, ya que las partes son como la materia del todo. Ahora bien, lo mismo sucede si se considera la disposición de los seres individuales en el interior de este todo. Cada criatura existe para su acto y su perfección propias; las criaturas menos nobles existen en razón de las más nobles; los individuos existen en razón de la perfección del universo y el universo mismo, en razón de Dios. La razón de ser de una sustancia o de un modo de existencia determinados jamás se encuentra en un mal, sino en un bien; nos queda por averiguar cuál es el bien que el cuerpo humano puede aportar al alma racional que lo anima (10).

(10) *Sum. Theol.*, I, 47, 2, ad *Resp.* y I, 65, 2, ad *Resp.* Estamos aquí muy cerca del fundamento último de la individuación. Sin discutirlas en sí mismas, observemos que las numerosas críticas dirigidas a Santo Tomás sobre la imposibilidad de salvar la personalidad en su sistema, donde la individuación se efectúa mediante la materia, desconocen un principio tomista fundamental: la materia hace posible la multiplicidad de ciertas formas, mas ella no está ahí sino en razón de esas formas. La materia es el principio pasivo de la individuación, mas la forma es el principio activo de la individualidad. La materia no individualiza al alma sino bajo la forma de cuerpo, y este cuerpo no es tal sino porque el alma le confiere la organización, la vida, en una palabra el existir.

Puesto que las razones suficientes y las causas finales, residen en el bien, que define la esencia, y en consecuencia en la forma, en el alma es donde debe buscarse la razón de ser de su cuerpo. Si el alma fuera una inteligencia con el mismo grado de perfección que el ángel, sería una forma pura, que subsistiría y operaría sin necesidad de un instrumento exterior, realizando plenamente su propia definición, y concentrando en fin en una individualidad única la perfección total de una esencia. Podría decirse también que cada ángel define por sí solo de una manera completa, uno de los grados de participación posibles en la perfección de Dios. El alma humana, al contrario, colocada más abajo en la escala de los seres, pertenece ya al orden de las formas que no poseen suficiente perfección para subsistir en estado separado; mientras que cada inteligencia angélica de un grado definido subsiste aparte, no existe ni puede existir en ninguna parte una forma correspondiente al grado de perfección del alma humana y que la realice plenamente. Ahora bien, es un principio constante que una unidad inaccesible se imita por una multiplicidad. Las almas humanas individuales, cuya sucesión renovada sin cesar asegura la perpetuidad de la especie, permiten que el grado de perfección que corresponde al hombre esté continuamente representado en el universo. Mas si la representación humana de la perfección divina que requiere el orden de la creación queda así salvaguardada, cada alma, tomada individualmente, es sólo la incompleta realización de su tipo ideal. En cuanto satisface a su propia definición, el alma está en acto y goza en lo que debe ser; pero en tanto que no lo realiza sino imperfectamente, está en potencia, es decir, que no es todo lo que podría ser; y aún se halla en estado de privación, puesto que siente que debería ser algo que no es.

Un alma humana, o una forma corporal cualquiera, es pues una perfección incompleta, aunque apta para completarse, que siente la necesidad o experimenta el deseo de lograrlo. Por eso la forma, trabajada por la privación de lo que les falta, es el principio de la operación de las cosas naturales; cada acto de existir, en la medida en que es, quiere ser; y no obra sino para mantenerse en la existencia y afirmarse más completamente. Ahora bien, la inteligencia del hombre es el más atenuado de los rayos que existen en el orden del conocimiento. La luz que la ilumina es tan pobre y tan débil que no aparece en ella ningún inteligible; librada a sí misma o colocada ante un inteligible puro, como el que naturalmente contemplan los ángeles, permanecería vacía y no discerniría nada. O sea que esta forma incompleta es radicalmente incapaz de completarse por sí misma; se halla en potencia de toda la perfección que le falta; mas nada tiene de donde pueda sacarla; la operación que la completaría no la puede, pues, realizar. Y así vése condenada a la esterilidad y a la inacción, salvo que sea puesto a su servicio un instrumento, incompleto también sin ella, pero que ella organizará y animará desde adentro, y que le permitirá entrar en relación con un inteligible que le sea asimilable. Para que adquiera conciencia de lo que le falta y, estimulada por el sentimiento de su privación, vaya tras lo inteligible incluído en lo sensible, es necesario que la inteligencia humana sea un alma, y se beneficie con las ventajas que le procurará su unión con el cuerpo; veamos como puede realizarse esta unión.

Representámonos muy ingenuamente un alma aparte y luego un cuerpo aparte, y luego nos escandalizamos de que una substancia tan noble como el alma pueda ser individualizada por una porción de materia. De hecho, el cuerpo no existe sino por el alma, y ambos no existen sino por la unidad del acto existencial que los causa, los atraviesa y los contiene. Véase el texto fundamental, *Qu. disp. de Anima*, I, ad *Resp.*, y la nota: "Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem", *ibid.* ad 2m. Aquí, como siempre, el *esse* de una substancia no es su *ser*, sino su *existir*.

Conviene formular primero una condición que deberá cumplir cualquier solución que se dé a este problema. El acto propio de un alma inteligente es manifiestamente el conocimiento intelectual; se tratará, pues, de descubrir un modo de unión entre el alma y el cuerpo que permita atribuir el conocimiento intelectual, no ya al alma sola, sino al hombre entero. Y la legitimidad de esta exigencia no es dudosa. Cada ser humano comprueba por experiencia íntima que quien conoce es él, y no una parte de él. Sólo queda, pues, la elección entre dos hipótesis. O bien el hombre no es otra cosa que su alma intelectiva, y en este caso es manifiesto que el conocimiento intelectual pertenece al hombre entero; o bien el alma no es sino una parte del hombre, y hay que suponer una unión suficientemente estrecha para que la acción del alma sea atribuíble al hombre [11]. Ahora bien, es imposible sostener que el alma, considerada aislada, sea el hombre mismo. Podemos, en efecto, definir cada cosa, como lo que realiza las operaciones propias de dicha cosa; así el hombre será definido como lo que realiza las operaciones propias del hombre. Ahora bien, el hombre no cumple solamente operaciones intelectuales, ya que cumple también operaciones sensitivas, que no pueden manifesta-

(11) *Sum. Theol.*, I, 76, 1 ad *Resp.*

mente efectuarse sin que se produzcan modificaciones en un órgano corporal. La visión, por ejemplo, supone una modificación de la pupila mediante la especie colorada, y lo mismo sucede con los otros sentidos (12). O sea que si sentir es una verdadera operación del hombre, aun cuando no sea su operación propia, es manifiesto que el hombre no es solamente su alma, sino cierto compuesto de alma y cuerpo (13). ¿Cuál es la naturaleza de su unión?

Debe eliminarse inmediatamente la hipótesis que haría del alma y del cuerpo un ser mixto, cuyas virtudes participarían a la vez de la sustancia espiritual y de la sustancia corporal que lo constituyen. En un mixto que merezca verdaderamente este nombre, los compuestos no subsisten ya sino virtualmente cuando la mezcla está acabada, ya que si subsistieran actualmente, no se trataría de una mezcla, sino de una simple confusión. De modo que no se encuentra en el mixto ninguno de los elementos que lo componen. Ahora bien, no estando las sustancias intelectuales compuestas de materia y de forma, son simples y en consecuencia incorruptibles (14); no podrían, pues, constituir un mixto con el cuerpo, pues su naturaleza propia cesaría de existir (15).

En el polo opuesto al de esta doctrina, que confunde el alma con el cuerpo hasta el punto de abolir su esencia, descubrimos la que los distingue al contrario tan radicalmente, que no deja subsistir entre ellos más que un contacto exterior y como una simple relación de contigüidad. Tal es la posición adoptada por Platón, que quiere que el intelecto esté unido al cuerpo sólo a título de motor. Pero este modo de unión no es suficiente para que la acción del intelecto pueda atribuirse al todo que constituyen el intelecto y el cuerpo. La acción del motor, en efecto, jamás es atribuída a la cosa movida sino como instrumento, como puede atribuirse a la sierra la acción del carpintero. De modo que si el conocimiento intelectual no es atribuíble a Sócrates, sino en cuanto es la acción del intelecto que mueve su cuerpo, resulta que se le atribuye a Sócrates como instrumento. Ahora bien, Sócrates sería un instrumento corporal, puesto que está compuesto de alma y de cuerpo; y como el conocimiento intelectual no requiere instrumento corporal alguno, es legítimo concluir que al considerar al alma como motor del cuerpo, no tenemos derecho a atribuir la actividad intelectual del alma al hombre entero.

(12) *Sum. Theol.*, I, 75, 3, ad Resp.
(13) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*
(14) *Cont. Gent.*, II, 55, ad *Omnis enim.*
(15) *Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae miscentur.*

Además, conviene observar que la acción de una parte puede ser a veces atribuída al todo, como se atribuye al hombre la acción del ojo que ve; pero jamás se atribuye la acción de una parte a otra parte, salvo que sea por accidente. No decimos, en efecto, que la mano ve porque el ojo ve. O sea que si Sócrates y su intelecto son las dos partes de un mismo todo, unidas como la cosa movida lo está a su motor, resulta que la acción de su intelecto no es, hablando propiamente, atribuíble a Sócrates entero. Si, por otra parte, el mismo Sócrates es un todo, compuesto por la unión de su intelecto con el resto de lo que constituye a Sócrates, sin que su intelecto esté unido al cuerpo de otro modo que como motor, resulta que Sócrates no posee sino una unidad y un ser accidentales, lo que no es posible afirmar legítimamente del compuesto humano (16).

En realidad, no es difícil entender que nos hallamos aquí en presencia de un error ya refutado. Si Platón no quiere unir el alma al cuerpo sino a título de motor, es porque no pone la esencia del hombre en el compuesto del alma y del cuerpo, sino en el alma sola, que se vale del cuerpo como de un instrumento. Por eso le vemos afirmar que el alma está en el cuerpo como el piloto en su navío. Presentar al hombre como compuesto de un alma y de un cuerpo equivaldría, desde el punto de vista platónico, a considerar a Pedro como un compuesto formado de su humanidad y de su vestidura; la verdad es, por lo contrario, que Pedro es un hombre que usa de su vestimenta, como el hombre es un alma que se sirve de su cuerpo. Pero tal doctrina es manifiestamente inaceptable. El animal y el mismo hombre son, en efecto, seres sensibles y naturales, es decir compuestos físicos, en los que se encuentran una materia y una forma. Lo que evidentemente no sería así en la hipótesis de que el cuerpo y sus partes no pertenecieran a la esencia del hombre y del animal, ya que el alma tomada en sí no es sensible ni material. Si se recuerda, por otra parte, la consideración ya propuesta de que el alma, aparte de las operaciones en las que el cuerpo no tiene parte, como la intelección pura, ejerce otras muchas que le son comunes con el cuerpo, como las sensaciones y las pasiones, nos hallaremos con que debemos forzosamente mantener que el hombre no es simplemente un alma que hace uso de su cuerpo, como el motor usa lo que mueve, sino el todo ver-

(16) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.* Cf., I, 76, 1, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 56. ad *Quae autem uniuntur.*

dadero que constituye el compuesto del alma y del cuerpo ([17]).

Queda, pues, como único modo posible de unión entre el alma y el cuerpo, el que propone Aristóteles al hacer del principio intelectivo la forma del cuerpo. Es manifiesto, además, que si esta hipótesis fuera verificada, la intelección del alma sería legítimamente atribuíble al hombre, unidad substancial del cuerpo y del alma; y no es posible dudar de que así es verdaderamente. Aquello en virtud de lo cual un ser pasa de la potencia al acto es, en efecto, la forma propia y el acto de tal ser. Ahora bien, el cuerpo vivo no es tal sino en potencia, mientras no se presenta el alma para informarlo. Solamente mientras su alma lo vivifica y anima, merece verdaderamente el cuerpo humano tal nombre; el ojo o el brazo de un cadáver no son ya un verdadero ojo ni un verdadero brazo, como tampoco lo serían si estuvieran pintados en una tela o esculpidos en la piedra ([18]). Pero siendo el alma la que hace entrar al cuerpo en la especie de los cuerpos humanos, ella es la que le confiere en acto el ser que posee; es, pues, verdaderamente la forma, como habíamos supuesto ([19]). La misma conclusión puede deducirse, no ya de la consideración del cuerpo humano que el alma anima y vivifica, sino de la definición de la especie humana tomada en sí. En efecto, cuando se quiere descubrir la naturaleza de un ser cualquiera, basta con determinar cual es su operación. Ahora bien, la operación propia del hombre, tomado en cuanto hombre, no es otra que el conocimiento intelectual; por ella sobrepasa en dignidad a todos los otros animales, y por eso vemos a Aristóteles poner en esta operación característica del ser humano la soberana felicidad ([20]). Así, pues, necesariamente es el principio de la operación intelectual el que coloca al hombre en la especie en que se halla; pero la especie de un ser está siempre determinada por su propia forma; síguese, en consecuencia, que el principio intelectivo, es decir el alma humana, es la forma propia del hombre ([21]).

Algunos filósofos, sin embargo, se resignan de mala gana a esta conclusión, que no aceptan sin repugnancia. Les parece difícil admitir que una forma intelectual eminente en dignidad, como es el alma humana, esté inmediatamente

([17]) *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Animal et homo. De anima*, qu. I, art. 1, ad *Resp.*
([18]) *De anima, ibid.*
([19]) *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Illud quo aliquid.*
([20]) *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 a 12.
([21]) *In II de Anima*, lec. 4, ed. Pirotta, 271-278, págs. 97-98. *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp. De spirit. creat.*, qu. un., art. 2, ad *Resp.*

unida a la materia del cuerpo humano. Para atenuar lo que tal desproporción pueda tener de chocante, se introdujo entre la forma sustancial más alta del ser humano, es decir el principio intelectual mismo, y la materia primera que informa, una multiplicidad de formas intermedias. La materia, en tanto que sometida a su primera forma, pasa a ser el sujeto de la segunda forma, y así sucesivamente hasta la última. En esta hipótesis, el sujeto próximo del alma razonable sería el cuerpo ya informado por el alma sensitiva, y no la materia corporal pura y simple ([22]).

Esta opinión se explica fácilmente cuando uno acepta el punto de vista de los filósofos platónicos. En efecto, parten éstos del principio de que hay una jerarquía de los géneros y de las especies, y de que en el seno de cada jerarquía, los grados superiores son siempre inteligibles en sí mismos, independientemente de los grados inferiores; así el hombre en general es inteligible por sí, abstracción hecha de tal o cual hombre particular; el animal es inteligible independientemente del hombre, y así sucesivamente. Estos filósofos razonan como si existiera siempre en la realidad un ser distinto y separado que correspondiera a cada una de las representaciones abstractas que puede formar nuestro intelecto. De este modo, comprobando que es posible considerar a las matemáticas haciendo abstracción de lo sensible, los platónicos afirmaron la existencia de seres matemáticos que subsistían fuera de las cosas sensibles; de igual manera afirmaron y colocaron al hombre en sí por encima de los seres humanos particulares y se elevaron hasta el ser, el uno y el bien, que situaron en el supremo grado de las cosas.

Considerando así a los universales como formas separadas de las que participarían los seres sensibles, se llega necesariamente a concluir que Sócrates es animal en cuanto participa de la idea del animal, hombre en cuanto participa de la idea del hombre; lo que equivale a dotarlo de una multiplicidad de formas jerarquizadas. Pero si al contrario, consideramos las cosas desde el punto de vista de la realidad sensible, como es propio de Aristóteles y de la verdadera filosofía, veremos que no podría ser así. De entre todos los predicados que podrían ser atribuídos a las cosas, hay uno que les conviene de manera particularmente íntima e inmediata, el ser mismo; y, puesto que la forma confiere a

([22]) Cf. sobre este punto M. de Wulf, *Le traité des formes de Gilles de Lessines (Les philosophes belges)*, Lovaina, 1901. En cuanto el actual estado de los textos permite juzgar, puede atribuirse esta concepción a Al. de Hales, *Summa*, p. II, qu. 63, m. 4. La discusión es posible en lo que concierne a San Buenaventura. Cf. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*, Münster, 1909, págs. 53-61.

la materia su ser actual, es indispensable que la forma de la que la materia deriva un ser le pertenezca inmediatamente y antes que toda otra cosa. Ahora bien, lo que confiere el ser sustancial a la materia no es otro que la forma sustancial. Las formas accidentales, en efecto, confieren a la cosa que revistan un ser simplemente relativo y accidental; hacen de ella un ser blanco o colorado, mas no hacen que sea un ser. O sea que si suponemos una forma que no confiera a la materia el ser sustancial que posee, sino que simplemente se agregue a una materia ya existente como tal en virtud de una forma precedente, esta segunda forma no podría ser considerada como una verdadera forma sustancial. Es decir que, por definición, es imposible insertar entre la forma sustancial y su materia una pluralidad de formas sustanciales intermedias (23).

Siendo esto así, debemos considerar en el interior de cada individuo una sola forma substancial. A esta sola y única forma substancial, la forma humana, debe el hombre, no solamente el ser hombre, sino también el ser animal, viviente, cuerpo, substancia, y ser. Veamos como puede explicarse esto. Todo ser que obra imprime su propia semejanza en la materia sobre la que obra; esta semejanza se llama una forma. Puede observarse, por otra parte, que cuanto más se eleva en dignidad una virtud activa y operativa, tanto más considerable es el número de las otras virtudes que sintetiza y comprende en sí. Agreguemos en fin que no las contiene como partes distintas que la constituyeran en su dignidad propia, sino que las reúne, al contrario, en la unidad de su propia perfección. Ahora bien, cuando un ser obra, la forma que induce en la materia es tanto más perfecta cuanto más perfecto es él mismo, y, ya que la forma se asemeja al que la produce, una forma más perfecta debe poder efectuar mediante una sola operación todo lo que las formas que le son inferiores en dignidad efectúan mediante diversas operaciones, y aún más. Si, por ejemplo, la forma del cuerpo inanimado puede conferir a la materia el ser y el ser un cuerpo, la forma de la planta podrá conferírselo igualmente, dándole además la vida. Si aparece luego el alma racional, bastará por sí misma para conferir el ser a la materia, la naturaleza corporal, la vida, y además le dará la razón. Por eso, en el hombre, como en todos los otros animales, la aparición de una forma más perfecta entraña siempre la corrupción de la forma precedente, de tal

(23) *De anima*, qu. I, art. 9, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 58, ad *Quae attribuuntur. Sum. Theol.*, I, 76, 4, ad *Resp.*

manera, que la segunda forma posee todo lo que poseía la primera (24).

Volvemos a hallar así en el fondo de esta tesis una observación que ya hemos formulado varias veces y que la simple inspección del universo basta para hacer evidente: las formas de las cosas naturales no se distinguen unas de otras más que como lo perfecto se distingue de lo más perfecto. Las especies y las formas que las determinan se diferencian según los grados de existir más o menos elevados que participan. Pasa con las especies como con los números; agregarles o quitarles una unidad es cambiar su especie. Mejor aun, puede decirse con Aristóteles que lo vegetativo está en lo sensitivo y lo sensitivo en el intelecto, como el triángulo está en el tetrágono y el tetrágono en el pentágono. El pentágono contiene, en efecto, virtualmente el tetrágono, ya que tiene todo lo que el tetrágono posee y aún más; pero no lo posee de modo que pueda discernirse separadamente lo que pertenece al tetrágono y lo que pertenece al pentágono. Del mismo modo el alma intelectiva contiene virtualmente al alma sensitiva, puesto que posee todo lo que el alma sensitiva tiene, y bastante más aún; pero no lo posee como si fuera posible discernir en ella dos almas diferentes (25). Así, una sola y única forma substancial, el intelecto humano, basta para constituir al hombre en su ser propio, confiriéndole a la vez el ser, el cuerpo, la vida, el sentido y la intelección (26).

Las consecuencias inmediatas de esta conclusión son de la mayor importancia, y conviene señalarlas desde este momento. Percibimos en primer lugar por qué la palabra *hombre* no puede propiamente significar ni el cuerpo humano, ni el alma humana, sino el compuesto del alma y el cuerpo, tomado en su totalidad. Si el alma es la forma del cuerpo, constituye con él un compuesto físico de la misma naturaleza que todos los otros compuestos de materia y de forma. Ahora bien, en tal caso la forma sola no constituye la especie, sino la forma con la materia que le está unida (27); podemos, pues, considerar el compuesto humano como un solo ser y atribuirle legítimamente el conocimiento intelectual. No es ni el cuerpo solo, ni el alma sola, sino que es el hombre el que conoce. No solamente es tan estrecha la unión del alma y el cuerpo que el alma compenetra y envuelve el cuerpo hasta el punto de estar íntegramente presente en

(24) *Sum. Theol.*, I, 118, 2, ad 2m.
(25) *De spirit. creat.*, qu. un., art. 3, ad *Resp.*
(26) *Qu. disp. de Anima*, qu. un., art. 9, ad *Resp.*
(27) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*

cada una de sus partes ([28]), lo que cae de su peso si de verdad es su forma, sino que es preciso decir, además, que la unión del alma y del cuerpo es una unión sustancial y no una simple unión accidental. Al precisar el sentido de esta aserción, conseguiremos determinar la posición exacta que ocupa el alma humana en la jerarquía de los seres criados.

Se llama composición accidental la que une a un accidente al sujeto que lo soporta; se llama composición sustancial a la que resulta de la unión de la materia con su forma ([29]). El modo de unión que se establece entre los seres considerados difiere profundamente según que se trate de uno u otro compuesto. La unión accidental lleva a injertar una esencia en otra que podría subsistir sin la primera. La unión sustancial, al contrario, se compone de dos seres, incapaces de subsistir el uno sin el otro, que forman una sola sustancia completa. La materia y la forma, realidades de las que cada una es incompleta si se la considera en sí misma, componen por su unión una sola sustancia completa. Ésta es precisamente la relación del alma intelectiva del hombre con el cuerpo que anima. Santo Tomás expresa esta relación, diciendo que el alma humana es una parte del hombre, cuya otra parte es el cuerpo ([30]). Esto mismo se significa de otro modo cuando se dice que, según Santo Tomás, el alma y el cuerpo humanos son dos sustancias incompletas, cuya unión forma la sustancia completa que es el hombre.

Esta segunda fórmula no es la mejor. Halaga excesivamente nuestra natural tendencia hacia el tomismo simplificado que todos conocemos: una cosa para cada concepto, un concepto para cada cosa. Si ésta fuera una regla, estaríamos aquí en presencia de una excepción. Pero ni siquiera es una regla. La realidad sustancial de que se trata, es el hombre tomado en su unidad. Sería contradictorio imaginar a este ser como uno, y sin embargo como compuesto de otros dos seres, su alma y su cuerpo. Recordemos en primer lugar, pues nunca insistiremos en ello bastante, que las funciones constitutivas del alma y del cuerpo en el compuesto humano son muy desiguales. Si se considera el problema desde el punto de vista fundamental del existir, el del alma de ningún modo depende del del cuerpo. Lo inverso es lo cierto. Forma sustancial, el alma posee en ella

([28]) *Sum. Theol*, I, 76, 8, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 72. *De spirit. creat.*, qu. un, art. 4, ad *Resp. De anima*, qu. un., art. 10, ad *Resp.*

([29]) *Sum. Theol.*, I, 3, 7, ad *Resp.*, I, 40. ad 1m y I, 85, 5, ad 3m. *Cont. Gent.*, II, 54, ad *Tertia*, y *Quodlib.*, VII, 3, 7, ad 1m.

([30]) *Sum. Theol.*, I, 75, 2, ad 1m.

misma su existir completo, y este existir se basta de tal modo, que alcanza hasta para el cuerpo cuyo acto es. O sea que hay un solo existir para el alma y para el cuerpo, el existir del compuesto, proporcionado por el alma ([31]). De modo que la unidad del hombre no es un ajustamiento cualquiera que tornara solidarias las partes de que se compone; es la de su mismo acto de existir.

¿Por qué hablar entonces del alma como de una parte? Es que efectivamente lo es. Ya hemos dicho varias veces que las especies difieren como los números. Precisamente, la especie "alma" no existe sola. No hay un ser real que sea un "alma humana", y no sea o no haya sido jamás otra cosa. La línea jerárquica de las substancias reales es: ángel, hombre, animal, planta, mineral. El alma humana no figura en ella, porque no constituye por sí sola un grado de ser específicamente distinto de los otros. Para hallarla es preciso buscarla donde está: en el hombre, donde se da el cuerpo, sin el cual no puede existir, y al que hace a su vez existir. Es preciso que el alma humana tenga un cuerpo, para que pueda cumplir la operación definida que es el conocimiento humano ([32]). Ahora bien, para constituir una especie completa, hace falta tener con qué cumplir la función propia que caracteriza a esa especie. La operación característica de la especie humana es el conocimiento intelectual, y lo que le falta al alma racional para ejercerlo no es la inteligencia, sino la sensación. Como la sensación requiere un cuerpo, es indispensable que el alma se asocie a un cuerpo, para constituir mediante su unión con él ese grado específico del ser, el hombre, y ejercer sus operaciones.

La única realidad concreta y completa que corresponde a todos estos conceptos es, pues, el compuesto humano. Los dos conceptos de alma y de cuerpo corresponden seguramente a dos realidades y aún a dos sustancias; pero no a sujetos reales, cada uno de los cuales poseyera en sí mismo con qué subsistir sin el otro. Un dedo, un brazo, un pie, son sustancias y sin embargo no existen más que como partes de ese todo que es el cuerpo humano; del mismo modo, el cuerpo es sustancia y el alma es sustancia; pero

([31]) Es tan cierto esto que, la dificultad real para Santo Tomás es evitar que la unión del alma y del cuerpo se haga accidental, como lo es en la doctrina de Platón: "Licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia, etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei". *De anima*, qu. un., art. 1, ad 1m.

([32]) *De anima*, qu. un., art. 1, ad *Resp.*, fin de la respuesta.

no toda sustancia es un sujeto distinto ni una persona distinta (33); no se debe, pues, concebir los conceptos de alma humana y de cuerpo humano como significando existencias distintas en la realidad.

Usar correctamente tales conceptos es, al contrario, concebir a cada uno de ellos como significando una parte del todo, con el lugar que en él ocupa. No siempre nos es fácil hacerlo; pero Santo Tomás se encarga de recordárnoslo. Por ejemplo, el alma humana es una sustancia inmaterial a título de intelecto. Sin embargo, recordando que la operación intelectual, por presuponer la sensación, exige la colaboración del cuerpo, Santo Tomás no vacila en decir que el intelecto es la forma del cuerpo humano: *necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma* (34). Nada más exacto, siempre que al decirlo se recuerde en virtud de qué es el intelecto forma del cuerpo. Lo es por el acto de existir único, cuya eficacia pone en la realidad al ser humano concreto, cuerpo y alma, como una unidad individual fuera del pensamiento. Por eso, aunque el alma humana no sea el hombre, su noción no tiene sentido sino en relación con la del hombre, que por decirlo así connota, como el concepto de una causa reclama el del efecto. Cuando llega en este sentido tan lejos cuanto es posible, Santo Tomás no se detiene ante el concepto de alma, sino que prosigue hasta la afirmación del *esse*. Considerar a un *esse* humano es, al mismo tiempo, considerar un alma humana, con el cuerpo cuya forma es; en resumen, es considerar a un individuo concreto y realmente existente. Y así resulta cierto decir que todo sujeto posee la individualización, de la misma manera que posee la existencia (35). Por eso también la individualización del alma sobrevive a la muerte del cuerpo tan seguramente como el alma misma. Cuando el cuerpo muere, es porque el alma deja de hacerlo existir; ¿por qué habría de dejar también de existir ella? El cuerpo no le da su ser, sino a la inversa; el alma recibe el suyo sólo de Dios. Y si ella conserva aún su ser, ¿cómo puede perder su individuación? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem.* Así como a la eficacia divina y no al cuerpo debe el alma el existir en su cuerpo, a esa misma eficacia debe el existir sin su cuerpo. Sin duda, agrega Santo Tomás en una nota significativa, la individuación del alma tiene cierta relación con su cuerpo;

(33) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad 2m.
(34) *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*
(35) Véase anteriormente, pág. 270, fin de la nota.

pero la inmortalidad del alma es la de su *esse;* la supervivencia de su *esse*, entraña pues la de su individuación (36).

Así concebida, el alma humana ocupa un lugar importante en la jerarquía de los seres creados. Por una parte se encuentra en el grado más bajo del orden de los intelectos, es decir el más alejado del intelecto divino: *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divina intellectus* (37); por otra parte, si se ha de señalar firmemente la estrecha dependencia en que se halla el alma humana respecto de la materia, es preciso también no vincularla con ella tan profundamente que pueda perder su verdadera naturaleza. El alma no es una inteligencia; sin embargo es siempre un principio de intelección. Última en el orden de los intelectos, es la primera en el orden de las formas materiales y por eso la vemos, como forma del cuerpo humano, ejercer operaciones de las que dicho cuerpo no podría participar. Si pudiera dudarse de que tales seres, a la vez dependientes e independientes de la materia pudieran naturalmente ocupar su lugar en la jerarquía de los seres creados, una rápida inducción bastaría para establecerlo. Es manifiesto, en efecto, que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a su materia corporal, menos está sumergida en ella y más la supera, en fin, por su virtud y su operación. Así las formas de los elementos, que entre todas son las inferiores y las más vecinas de la materia, no ejercen ninguna operación que exceda las cualidades activas y pasivas, como la rarefacción y la condensación y otras del mismo orden, que parecen poder compararse a simples disposiciones de la materia. Por encima de estas formas encontramos las de los cuerpos mixtos, cuya operación no se reduce ya a las de las cualidades elementales; si, por ejemplo, el imán atrae al hierro, no es en virtud del calor o el frío que posee, sino porque participa de la virtud de los cuerpos celestes que lo constituyen en su propia especie. Por encima de estas formas descubrimos el alma de las plantas cuya operación, superior a la de las formas minerales, produce la nutrición y el crecimiento. Vienen luego las almas sensitivas que poseen los animales, cuya operación se extiende hasta cierto grado de conoci-

(36) "Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem... Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte". *De anima*, qu. un., art. 1, ad 2m.
(37) *Sum. Theol.*, I, 79, 2 ad *Resp.* Cf. *De Veritate*, X, 8 ad *Resp.* "Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium".

miento, aunque su conocimiento se limite a la materia y se realice exclusivamente por los órganos materiales. Llegamos así hasta las almas humanas que, superando en nobleza a todas las formas precedentes, deben elevarse por encima de la materia por alguna virtud y operación en la que el cuerpo no tiene participación. Ésta es precisamente la virtud que en ellas se llama intelecto (38).

Así verificamos una vez más la continuidad de orden que liga la actividad creadora al universo que produce: *si anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta* (39). La transición que las inteligencias separadas establecen entre Dios y el hombre, las almas humanas la establecen, a su vez, entre las inteligencias puras y los seres desprovistos de inteligencia. O sea que siempre vamos de un extremo a otro pasando por algún medio y, en conformidad con este principio director de nuestra investigación, vamos a examinar al detalle las operaciones del compuesto humano.

(38) *Qu. de Anima*, qu. un., art. 1, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*

(39) *Qu. de Anima*, qu. un. art. 1, ad *Resp.*

V. LA VIDA Y LOS SENTIDOS

No existe en el hombre sino una sola forma sustancial y, en consecuencia, una sola alma, por la que posee a la vez la razón, el sentido, el movimiento y la vida. Es decir que esta alma única manifiesta una multiplicidad de potencias, de lo que no podemos extrañarnos si consideramos nuevamente la situación que ocupa el hombre en el conjunto de los seres creados. Los seres inferiores, en efecto, son naturalmente incapaces de alcanzar una completa perfección, si bien alcanzan un mediocre grado de excelencia mediante algunos movimientos. Los que son superiores a éstos alcanzan su completa perfección mediante un número muy grande de movimientos; superiores a estos últimos son los que la alcanzan con un pequeño número de movimientos, perteneciendo el más alto grado a los que la poseen sin necesidad de ejecutar movimientos para adquirirla. Así el estado de salud más pobre de todos corresponde a los hombres que no pueden lograr una salud perfecta, aunque aciertan a mantenerse en un estado de salud precaria mediante algunos remedios; más satisfactorio aún es el estado de aquellos que la obtienen mediante numerosos remedios; más satisfactorio aún si la obtienen por un pequeño número de remedios y totalmente excelente, en fin, es el estado de los que se encuentran siempre bien sin tener que recurrir nunca a los remedios. Del mismo modo diremos que las cosas inferiores al hombre pueden aspirar a ciertas perfecciones particulares; ejercen, pues, un pequeño número de operaciones, fijas y determinadas. El hombre, al contrario, puede adquirir un bien universal y perfecto, puesto que puede alcanzar al Soberano Bien; en cambio lo vemos situado en el último rango de los seres que pueden lograr la beatitud, puesto que constituye la última de las criaturas intelectuales; es pues conveniente que el alma humana adquiera su bien propio por medio de una multitud de operaciones que suponen cierta diversidad de potencias. Por encima de ella descubrimos a los ángeles que alcanzan la beatitud por menor diversidad de medios, y Dios en fin, en quien no se hallan potencia ni acción alguna

fuera de su único y simple existir. Agreguemos que una consideración bien evidente nos conduciría inmediatamente a la misma conclusión. Por estar el hombre situado en la frontera en que se encuentran el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, es indispensable que le pertenezcan las potencias de los unos y de los otros (1). Veamos desde qué puntos de vista pueden distinguirse estas múltiples potencias.

Toda potencia, considerada en cuanto tal, está ordenada a su acto. La razón de toda potencia se deduce, pues, del acto hacia el cual está ordenada, lo que equivale a comprobar que las potencias se distinguen como se distinguen sus actos. Pero es manifiesto por otra parte, que los actos se distinguen en razón de sus diversos objetos. A un objeto que desempeña el papel de principio y de causa motriz, corresponde necesariamente una potencia pasiva que sufra la acción; así es como el color, en cuanto mueve la vista, es el principio de la visión. A un objeto que desempeña el papel de término y de fin, corresponde necesariamente una potencia activa; de modo que la perfección de la talla, que es el fin del crecimiento, constituye el término de la facultad de crecer que poseen los seres vivos (2). Llegaremos a la misma conclusión si consideramos las acciones de calentar y de enfriar. Estas dos acciones se distinguen, en efecto, en que el principio de una es el calor y de la otra el frío; pero se distinguen ante todo por los fines hacia los cuales tienden. Porque no obrando el agente sino con el fin de inducir su semejanza en otro ser, el calor y el frío obran para producir calor y frío. De modo que las acciones y las potencias de las cuales derivan se distinguen según sus objetos (3).

Apliquemos esta conclusión a la distinción de las potencias del alma; comprobaremos que se jerarquizan según cierto orden, ya que siempre lo múltiple surge en cierto orden de lo uno: *ordine quodam ab uno in multitudinem proceditur* (4), y que esta jerarquía de potencias del alma se funda en el grado de universalidad de sus objetos. Cuanto más elevada está en dignidad una potencia, tanto más universal es también el objeto al que corresponde. En el grado más bajo se encuentra una potencia del alma cuyo único objeto es el cuerpo al que está unida; es la que se designa con el nombre de vegetativa, ya que el alma llamada vegetativa no obra sino sobre su propio cuerpo. Otro género de potencias del alma corresponde a un objeto más universal, a saber la totalidad de los cuerpos sensibles y no tan sólo el cuerpo sensible al que está unida dicha alma; éstas pertenecen a la llamada alma sensitiva. Por encima de ellas encontramos una potencia del alma cuyo objeto es aún más universal; no ya simplemente los cuerpos sensibles en general, sino todo el ser tomado en su universalidad; es la llamada alma intelectiva (5).

(1) *Cont. Gent.*, II, 72, ad *Non est autem* y *Sum. Theol.*, I, 77, 2 ad *Resp.*
(2) *Sum. Theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
(3) *De Anima*, qu. un., art. 13, ad *Resp.*
(4) *Sum. Theol.*, I, 77, 4, ad *Resp.*

Por otra parte es manifiesto que a estas diferencias entre los objetos del alma corresponden diferencias en el modo de sus operaciones. La operación del alma es tanto más trascendental con respecto a las operaciones de la naturaleza corporal, cuanto su objeto crece más en universalidad, pudiendo, desde este punto de vista, discernirse en ella tres grados. La acción del alma trasciende en primer lugar a la acción de la naturaleza considerada como operando en las cosas inanimadas. La acción propia del alma es efectivamente la vida; se llama viviente a lo que se mueve por sí mismo hacia su operación; el alma es, pues, un principio de acción intrínseca, mientras que, al contrario, todos los cuerpos inanimados reciben su movimiento de un principio exterior. Las potencias vegetativas del alma, aunque sólo se ejerzan sobre el cuerpo al que está inmediatamente unida, la sitúan pues en un grado de ser netamente superior al de la naturaleza puramente corpórea. Conviene sin embargo reconocer que, si bien el modo de cumplir las operaciones vegetativas por parte del alma no se reduce al modo según el cual actúan los cuerpos, dichas operaciones en sí mismas son idénticas en uno y otro caso. Las cosas inanimadas reciben de un principio extrínseco el acto que los seres animados reciben de su alma; caben, pues, por encima de las acciones vegetativas del alma, acciones de un orden más elevado, que superan a las que cumplen las formas naturales, tanto desde el punto de vista de lo que operan, como del modo según el cual operan. Estas operaciones se fundan todas en el hecho de que el alma es naturalmente apta para recibir en sí todas las cosas según un modo de ser inmaterial.

Comprobaremos en efecto que en cuanto está dotada de sentido y de intelecto el alma viene a ser, en cierto modo, la universalidad del ser. Pero si todas las cosas pueden estar en ella según un modo de ser inmaterial, hay grados de inmaterialidad en el modo según el cual penetran en ella.

(5) *Sum. Theol.*, I, 78, 1, ad *Resp.*

En el primer grado las cosas están en el alma despojadas, ciertamente, de su materia propia, mas sin embargo, según su ser particular y con las condiciones de individualidad que les da la materia; a dicho grado corresponde el sentido, en el cual penetran las especies engendradas por las cosas individuales y que, si bien las recibe despojadas de materia, las recibe sin embargo en un órgano corporal. El grado superior y más perfecto de la inmaterialidad pertenece al intelecto, que recibe sin órgano corporal especies totalmente despojadas de materia y de las condiciones de individualidad que ésta entraña (6). El alma realiza, pues, desde el interior, operaciones de orden natural en el cuerpo al que está unida; ejerce también operaciones de orden sensible y ya inmateriales por medio de un órgano corporal; y realiza, en fin, sin órgano corporal, operaciones del orden de lo inteligible. Así se jerarquiza en ella la multiplicidad de sus acciones y de las potencias que les corresponden. Las hemos considerado en su orden; nos queda considerarlas en sí mismas. Y puesto que su orden de generación es inverso de su orden de perfección (7), examinaremos primero la menos perfecta de todas: la potencia vegetativa.

El objeto de la potencia vegetativa es, como hemos indicado, el cuerpo, considerado en cuanto recibe la vida del alma, que es su forma. Ahora bien la naturaleza de los cuerpos requiere que el alma ejerza en ellos una triple operación, a la que corresponde una triple subdivisión de la potencia vegetativa. Por la primera de estas operaciones el cuerpo recibe el existir que el alma le confiere, en lo cual se emplea la potencia generativa. Comprobaremos por otra parte que las cosas naturales inanimadas reciben simultáneamente su ser específico y el tamaño o cantidad que les corresponde. Pero no podría suceder así en los seres dotados de vida. Engendrados como son por una simiente, no pueden tener al principio de su existencia sino un ser imperfecto bajo el aspecto de la cantidad. Es indispensable, pues, que además de la potencia generativa, se encuentre en ellos una potencia aumentativa, por la cual sean llevados al tamaño que naturalmente deben poseer. Este crecimiento del ser no sería posible, por otra parte, si no hubiera conversión de alguna cosa en la substancia del ser que debe aumentar y no procediera a agregársele (8). Esta transformación es la obra del calor que elabora y digiere todos los aportes exteriores. La conservación del individuo requiere, pues, una virtud nutritiva que le restituya continuamente lo que ha perdido, le confiera lo que le falta para alcanzar la perfección de su tamaño y aquello que necesita para engendrar la simiente necesaria para su reproducción (9). De modo que la potencia vegetativa supone una potencia generativa que confiera el ser, una potencia aumentativa que le confiera el tamaño debido y una potencia nutritiva que lo conserve en la existencia y en la cantidad que le conviene.

(6) *De Anima*, qu. un., art. 13, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 78, 1, ad *Resp.*

(7) *Sum. Theol.*, I, 77, 4 ad *Resp. De Anima*, qu. un. art. 13, ad 10m.

(8) *De Anima*, qu. un. art. 13, ad 15m.

También aquí debemos introducir un orden jerárquico entre estas diversas potencias. La nutritiva y la aumentativa producen su efecto en el mismo ser en que se hallan; el alma aumenta y conserva precisamente el cuerpo. La potencia generativa, al contrario, no produce su efecto en su propio cuerpo, sino en otro, puesto que nada puede engendrarse a sí mismo. Esta potencia se halla, pues, más próxima que las otras dos a la dignidad del alma sensitiva, cuya operación se ejerce sobre objetos exteriores, aunque las operaciones del alma sensitiva presentan un carácter de excelencia superior y de mayor universalidad. Por ahí verificamos una vez más el principio sentado por Dionisio, de que el grado más alto del orden inferior se toca con el grado más bajo del orden superior. La potencia nutritiva está subordinada a la aumentativa, y ésta a la generativa (10), con la cual ya casi hemos alcanzado a la sensitiva, que liberará definitivamente al individuo de la dependencia de su modo de ser particular.

La potencia sensitiva del alma constituye la forma de conocimiento más degradada que pueda encontrarse dentro del orden universal. Considerada bajo su forma completa, tal como debe ser para bastar a la existencia del animal, el conocimiento sensitivo requiere cinco operaciones, algunas de las cuales suponen a su vez una multiplicidad de operaciones jerarquizadas. La más simple de todas deriva del *sentido propio*, primero en el orden de las potencias sensitivas y que corresponde a una modificación inmediata del alma por las realidades sensibles. Pero el sentido propio se subdivide a su vez en potencias distintas según la diversidad de las impresiones sensibles que puede recibir. Los sensibles actúan, en efecto, sobre el sentido propio mediante las especies que en él imprimen (11); y, aunque contrariamente a

(9) *De Anima*, qu. un. art. 13, ad 15m.

(10) *Sum. Theol.*, I, 78, 2 ad *Resp.*

(11) La acción de los cuerpos sobre los sentidos se explica por la radioactividad de formas en el medio que las rodea. Toda forma irradia en torno de sí una emanación que se le asemeja. Esta emanación es la

lo que la generalidad se imagina, estas especies no sean acogidas en el sentido bajo una forma material, —pues de lo contrario los sentidos se convertirían en el mismo sensible, el ojo se convertiría en calor y el oído se tornaría sonido—, no es menos cierto que algunos órdenes de sensación van acompañados de modificaciones orgánicas muy acentuadas en el animal que los experimenta. Partamos pues del principio de que los sentidos reciben las especies sensibles despojadas de materia y clasifiquémolos según la inmaterialidad creciente de las modificaciones que sufren.

Encontraremos en primer lugar ciertos sensibles cuyas especies, aunque recibidas inmaterialmente en el sentido, modifican materialmente al animal que las experimenta. De este orden son las cualidades que presiden a las transmutaciones de las cosas materiales, como el calor, el frío, lo seco, lo húmedo, y otros del mismo género. Puesto que los sensibles de este orden nos producen impresiones materiales, y que toda impresión material se realiza por contacto (12), es indispensable que tales sensibles nos toquen, para que podamos percibirlos; por eso la potencia sensitiva que los aprehende se llama el tacto.

Existe, por otra parte, todo un orden de sensibles cuya impresión no nos modifica materialmente, aunque se acompaña sin embargo de una modificación material accesoria. A veces esta modificación anexa afecta simultáneamente a lo sensible y al órgano sensorial. Tal es el caso del gusto. Aunque el sabor no modifica el órgano que lo percibe hasta el punto de volverlo dulce o amargo, no es menos cierto que no puede ser percibido sin que el objeto sabroso y el órgano del gusto se modifiquen en cierta manera. Parece, sobre todo, que es necesario para ello el humedecimiento de la lengua y del objeto. Nada hay aquí de semejante a la acción del calor, que calienta la parte del cuerpo sobre la que actúa; nos hallamos simplemente en presencia de una transmutación material que condiciona la percepción sensible, sin constituirla. Sucede, otras veces, que la transmutación material asociada a la sensación sólo afecta la calidad sensible. Puede por lo tanto consistir en una especie de alteración o de des-

que, al llegar al órgano sensorial, causa la sensación. La actividad de la forma es debida a que, siendo un acto, es naturalmente causa: "Omnis forma, inquantum hujusmodi, est principium agendi sibi simile; unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio". *In II de Anima*, lec. 14; ed. Pirotta, n. 425, pág. 145.

(12) *In II de Anima*, lec. 14; ed. Pirotta, n. 432, pág. 148.

Sobre el modo de explicación científica al que corresponde esta física cualitativa, véase E. MEYERSON. *Identité et réalité*, París, F. Alcan, 4ª ed., 1932, caps. X y XI.

composición de lo sensible, como sucede cuando los cuerpos desprenden olores, o bien consistir en un simple movimiento local como sucede cuando percibimos los sonidos. El oído y el olfato no suponen pues modificación alguna material del órgano sensorial; perciben a distancia, y a través del medio exterior, las modificaciones materiales que afectan lo sensible (13).

Llegamos en fin a una última clase de sensibles, que obran sobre el sentido sin que ninguna modificación corporal acompañe su acción: tales son el color y la luz. El proceso mediante el cual estas especies emanan del objeto para obrar sobre el sujeto es de naturaleza totalmente espiritual (14), y alcanzamos, con el más noble y más universal de todos los sentidos, una operación muy semejante a las operaciones intelectuales propiamente dichas. Por eso son frecuentes las comparaciones entre el conocimiento intelectual y la vista, entre el ojo del alma y el ojo del cuerpo (15). Tal es la jerarquía de las cinco potencias sensitivas externas, a las que vienen a superponerse las cuatro potencias sensitivas internas, cuyo papel y razón de ser pueden ser fácilmente descubiertos (16).

En efecto, si es exacto que la naturaleza no hace nada en vano ni multiplica los seres sin necesidad, no menos cierto es que jamás les niega lo necesario. El alma sensitiva debe pues ejercer tantas operaciones cuantas se requieran para que un animal perfecto pueda vivir. Además es evidente que todas aquellas operaciones que no pueden reducirse a un mismo principio, suponen la existencia en el alma de otras tantas potencias diferentes que les corresponden: lo que se llama una potencia del alma no es otra cosa, en efecto, que el principio próximo de una operación del alma (17). Admitidos estos principios, debemos considerar que el sentido propio no se basta a sí mismo. El sentido propio juzga lo sensible propio y lo distingue de todos los otros sensibles que caen dentro de su aprehensión; discierne, por ejemplo, lo blanco de lo negro o de lo verde, y desde este punto de vista se basta a sí mismo; pero le es imposible discernir el color blanco de un sabor dulce. La vista puede distinguir entre un color y todos los demás colores, porque los conoce a todos; pero no puede distinguir entre un color y un sabor, porque no conoce los sabores y para discernir entre realidades sen-

(13) *In II de Anima*, lec. 16; ed. Pirotta, n. 441, pág. 152.
(14) *De Anima*, qu. un., art. 13 ad *Resp.*
(15) *Sum. Theol.*, I, 67, 1, ad. *Resp. In II Sent.*, dis. 13, qu. 1, art. 2.
(16) Avicena distingue cinco. Cf. I, 78, 4, ad. *Resp.*, sub fin.
(17) *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad *Resp.*

sibles es preciso conocerlas. Debemos considerar pues necesariamente un *sentido común*, al cual serían referidas, como a su término común, todas las aprehensiones de los sentidos, a fin de que juzgue y las discierna unas de otras ([18]). Agreguemos que percibirá, además de los sensibles cuyas especies le sean transmitidas, las operaciones sensitivas. Es manifiesto, en efecto, que sabemos que vemos. Ahora bien, tal conocimiento no puede pertenecer al sentido propio, que nada conoce fuera de la forma sensible que lo afecta; pero habiendo la modificación que esta forma le imprime determinado la visión, la sensación visual imprime a su vez otra modificación en el sentido común, que percibe así la visión misma ([19]).

Si consideramos, por otra parte, las condiciones que debe satisfacer un animal para vivir una vida animal perfecta, habremos de admitir que no le basta con aprehender los sensibles cuando se le presentan; el ser vivo debe poder representárselos aún cuando estén ausentes. Como los movimientos y las acciones del animal están determinados por los objetos que aprehende, jamás se pondría en movimiento para procurarse aquello que necesita, si no pudiera representarse dichos objetos en su ausencia. El alma sensitiva del animal debe, pues, ser capaz no solamente de recibir las especies sensibles, sino también de retenerlas en sí y conservarlas. Ahora bien, es fácil comprobar que en los cuerpos no son los mismos principios los que reciben y los que conservan; lo que es húmedo recibe bien y conserva mal; lo seco, al contrario, recibe mal, pero conserva bien lo que ha recibido. Ya que la potencia sensitiva del alma es el acto de un órgano corporal, es indispensable considerar en ella dos potencias diferentes, una de las cuales reciba las especies sensibles, mientras que la otra las conserve. Esta potencia conservadora recibe indistintamente los nombres de *fantasía* o *imaginación* ([20]).

El conocimiento sensible, de que debe hallarse adornado el ser viviente, requiere en tercer lugar el discernimiento de

([18]) *De Anima*, qu. un., art. 13, ad *Resp*. *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad 2m. *In II de Anima*, lec. 13, ad. Pirotta, n. 390, pág. 137.

([19]) *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad 2m. El sentido común es como la fuente desde la cual la facultad de sentir se difunde a través de los órganos de los cinco sentidos (*In III de Anima*, lec. 3; ed. Pirotta, n. 602, pág. 206, y n. 609, pág. 208). Su órgano propio se localiza en la raíz misma del sentido del tacto, único de los cinco sentidos particulares que está repartido por todo el cuerpo. Cf. *In III de Anima*, lec. 3; ed. Pirotta, n. 611, pág. 208.

([20]) *In II de Anima*, lec. 6; ed. Pirotta, n. 302, pág. 106. *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad *Resp*. Sobre el conjunto de los problemas relativos a la *phantasia*, véase *In III de Anima*, lec. 5; ed Pirotta, págs. 216-223.

ciertas propiedades de las cosas, que el sentido librado a sí mismo no podría aprehender. No todos los sensibles que el animal percibe presentan igual interés desde el punto de vista de su conservación: unos le son útiles, otros nocivos. El hombre, que puede comparar sus conocimientos particulares y razonar sobre ellos, llega a distinguir lo útil de lo nocivo por medio de lo que se llama su *razón particular* o también su *cogitativa*. Pero el animal desprovisto de razón debe aprehender inmediatamente en los objetos lo que contienen de útil o de nocivo, aunque no se trate de cualidades sensibles propiamente dichas. Le es indispensable, pues, una nueva potencia sensitiva; por ella la oveja sabe que debe huir al ver al lobo; ella es la que indica al ave que recoja la brizna de paja; y ni la oveja huye del lobo, ni el ave recoge la brizna, porque la forma o el color de dichos objetos les plazcan o desagraden, sino porque directamente los perciben como opuestos o acordes a su naturaleza. Esta nueva potencia recibe el nombre de *estimativa* ([21]) y es la que hace inmediatamente posible la cuarta potencia sensitiva interna, la *memoria*.

En efecto, el ser vivo necesita poder volver a traer a su consideración actual las especies precedentemente aprehendidas por el sentido e interiormente conservadas por la imaginación. Ahora bien, a pesar de lo que pudiera parecernos de primera intención, la imaginación no siempre basta a este fin. La fantasía es, en cierto modo, el tesoro en que se conservan las formas aprehendidas por los sentidos; pero acabamos de comprobar que el sentido propio no lograba aprehender todos los aspectos de lo sensible; lo útil y lo nocivo, tomados en cuanto tales, se le escapan; una nueva potencia es, pues, necesaria, para conservar las especies ([22]). Además debe concederse que movimientos diversos suponen principios motores diversos, es decir potencias diversas que los determinen. Ahora bien, en la imaginación el movimiento va de las cosas al alma; los objetos son los que imprimen sus especies en el sentido propio, luego en el sentido común, para que la fantasía los conserve. No es lo mismo en lo concerniente a la memoria; en este caso el movimiento parte del alma para terminar en las especies que evoca. En los animales el recuerdo de lo útil o de lo nocivo, hace surgir la representación de los objetos precedentemente percibidos; nos hallamos, pues, en presencia de una restitución espon-

([21]) *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad *Resp*. La descripción tomista de la *aestimativa* sigue de muy cerca a la de Avicena, *Lib. VI Naturalium*, pars. I, cap. 5; ed. de Venecia, 1508, fol. 5, recto a.

([22]) *Sum. Theol.*, I, 78, 4, ad *Resp*.

tánea de las especies sensibles que proviene de la memoria propiamente dicha. En el hombre, al contrario, es necesario un esfuerzo de investigación para que las especies conservadas por la imaginación vuelvan a ser objeto de una consideración actual; nos hallamos así en presencia, no ya de la simple memoria, sino de lo que se llama la *reminiscencia*. Agreguemos que en uno y otro caso los objetos nos son representados con el carácter del pasado, otra cualidad que el sentido propio, librado a sí mismo, no conseguiría alcanzar (23).

Al mismo tiempo se ve que el examen de las más altas potencias sensitivas del alma nos conduce al umbral de la actividad intelectual. A la estimativa, mediante la cual los animales aprehenden lo nocivo y lo útil, corresponde en el hombre lo que hemos llamado la *razón particular*, que a veces es también llamada *intelecto pasivo* (24), como a la memoria animal corresponde en el hombre la reminiscencia. Sin embargo no se trata aquí de un intelecto propiamente dicho. El intelecto pasivo sigue siendo una potencia del orden sensible, porque recoge sólo conocimientos particulares, mientras que el intelecto está caracterizado por la facultad de aprehender lo universal. Del mismo modo difiere la reminiscencia de la resurrección espontánea de los recuerdos que especifica a la memoria animal; aquélla supone una especie de dialéctica silogística, por la cual vamos de un recuerdo a otro, hasta que llegamos al recuerdo buscado; pero esta búsqueda dirígese solamente a representaciones particulares, faltando, también aquí, la universalidad requerida para que haya conocimiento intelectual (25). Puede afirmarse, pues, que las potencias sensitivas del alma son exactamente de la misma naturaleza en los animales y en el hombre, por lo menos si se considera en ellas exclusivamente lo propiamente sensitivo que poseen: la eficacia superior que tienen en el hombre proviéneles del intelecto con el que confinan, con respecto al cual se ordenan sus operaciones y cuya eminente dignidad parece refluir sobre sus propias operaciones (26). Al elevarnos de las potencias sensitivas a las potencias intelectuales del alma, vamos a franquear un paso decisivo.

(23) *Sum. Theol., ibid. De Anima*, qu. un., art. 13, ad *Resp.* La diferencia entre la memoria humana y la memoria animal no deriva de su constitución como facultades sensitivas, sino que la superioridad de la memoria humana proviene del hecho de que está en contacto con la razón del hombre, que en cierto modo refleja en ella: *loc. cit.*, ad 5m.
(24) *Cont. Gent.*, II, 73, ad *Si autem dicatur.*
(25) *Sum. Theol., ibid.*, ad *Considerandum est autem.*
(26) *Ibid.*, ad 5m.

VI. EL INTELECTO Y EL CONOCIMIENTO RACIONAL

El intelecto es la potencia que constituye el alma humana en su grado de perfección; y sin embargo el alma humana no es, hablando propiamente, un intelecto. El ángel, cuya virtud toda se relaciona con la potencia intelectual y la voluntad que de ella deriva, es un puro intelecto; por eso se le da también el nombre de Inteligencia. El alma humana, al contrario, como también ejerce operaciones vegetativas y sensitivas, no podría ser designada convenientemente con dicho nombre. Por consiguiente, diremos simplemente que el intelecto es una de las potencias del alma humana (1). Veamos cuál es su estructura y cuáles son sus principales operaciones.

Considerado bajo su aspecto más humilde, el intelecto humano nos aparece siempre como una potencia pasiva. El verbo *padecer*, en efecto, puede recibir tres sentidos diferentes. En un primer sentido, que es además su sentido propio, significa que una cosa se encuentra privada de lo que conviene a su esencia o de lo que constituye el objeto de su inclinación natural; tal el agua que pierde su temperatura fría cuando el fuego la calienta, el hombre que cae enfermo y se pone triste. En un segundo sentido, menos rigurosamente propio, este verbo significa que un ser se despoja de algo, ya sea que este algo le convenga o que no le convenga. Desde este punto de vista, recobrar la salud es una pasión, tanto como caer enfermo, y alegrarse tanto como entristecerse. En un tercer sentido en fin, el más general de todos, el verbo padecer no significa que un ser pierda algo o se despoje de una cualidad para adquirir otra, sino simplemente que lo que estaba en potencia recibe aquello con respecto a lo cual estaba en potencia. Desde este punto de vista, todo lo que pasa de la potencia al acto puede ser considerado como pasivo, aunque tal pasividad sea una fuente de riqueza y no una causa de empobrecimiento. Nuestro intelecto es pasivo en este último sentido, y la razón de esta pasividad puede deducirse inmediatamente del grado relativamente

(1) *Sum. Theol.*, I, 79, 1, ad 3m. *De Veritate*, 17, 1, ad *Resp.*

inferior en que se halla el hombre en la jerarquía del ser.

Se dice que un intelecto se halla en potencia o en acto, según la relación que mantenga con el ser universal. Examinando lo que puede ser esta relación, encontramos, en el grado supremo, el intelecto cuya relación con el ser universal consiste en ser el acto puro y simple de existir. Se ha reconocido en él al intelecto divino, es decir a la misma esencia divina, en la que todo el ser preexiste original y virtualmente como en su primera causa. Por ser actualmente el existir total, el intelecto divino no es nada en potencia, sino que es, al contrario, el acto puro.

No sucede lo mismo con los intelectos creados. Para que uno de estos intelectos fuera el acto del ser universal, tomado en su totalidad, sería necesario que fuera un ser infinito, lo cual sería contradictorio con su condición de ser creado. Ningún intelecto creado es por tanto el acto de todos los inteligibles. Como ser finito y participado, está en potencia respecto de toda realidad inteligible que no sea él mismo. O sea que la pasividad intelectual es un correlativo natural de la limitación del ser. Ahora bien, la relación que une la potencia al acto puede presentarse bajo un doble aspecto. Hay un cierto orden de potencialidad en el que la potencia jamás se halla privada de su acto; esto podemos comprobarlo en lo que concierne a la materia de los cuerpos celestes. Pero existe también un orden de potencialidad en el que la potencia, a veces privada de su acto, debe pasar al acto para poseerlo: tal la materia de los seres corruptibles. Échase de ver inmediatamente que el intelecto angélico está caracterizado por el primero de los dos grados de potencialidad que acabamos de definir; su proximidad al primer intelecto, que es acto puro, hace que posea siempre en acto sus especies inteligibles. El intelecto humano, al contrario, que es el último en el orden de los intelectos y se halla lo más alejado posible del intelecto divino, está en potencia con respecto a los inteligibles, no solamente en cuanto es pasivo a su respecto cuando los recibe, sino también en el sentido de que se halla naturalmente desprovisto de ellos. Por eso Aristóteles dice que el alma primitivamente es como una tabla rasa, sobre la que nada está escrito. La necesidad de afirmar cierta pasividad en el origen de nuestro conocimiento intelectual está fundada por lo tanto en la extremada imperfección de nuestro intelecto (2).

Debe reconocerse, por otra parte, que la necesidad de ad-

(2) *Sum. Theol.*, I, 79, 2 ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 59, ad *Per demonstrationem.*

mitir una potencia activa se impone no menos imperiosamente a quien desee dar cuenta del conocimiento humano. Ya que, efectivamente, el intelecto posible está en potencia con respecto a los inteligibles, es indispensable que los inteligibles muevan dicho intelecto para que sea posible un conocimiento humano. Pero es evidente que, para mover, es preciso ser. Ahora bien, no habría inteligible propiamente dicho, en un universo en el que sólo se encontraran intelectos únicamente pasivos. Lo inteligible, en efecto, no es tal que pueda encontrárselo como realidad subsistente en el seno de la naturaleza. Aristóteles ha demostrado, contra Platón, que la forma de las cosas naturales no subsiste sin materia; ahora bien, las formas que se hallan en una materia no son, evidentemente, inteligibles por sí mismas, puesto que es la inmaterialidad la que confiere la inteligibilidad; por lo tanto es preciso necesariamente que las naturalezas, es decir las formas que nuestro intelecto conoce en las cosas sensibles, sean hechas inteligibles en acto. Pero solamente un ser en acto puede hacer pasar a lo que está en potencia, de la potencia al acto. Es indispensable, pues, atribuir al intelecto una virtud activa que haga inteligible en acto el inteligible que la realidad sensible contiene en potencia; y esta virtud es lo que se llama intelecto agente o activo (3). Fácilmente se comprende, pues, que este hecho rija el edificio entero del conocimiento humano. Y pues las cosas sensibles están dotadas de una existencia actual fuera de nuestra alma, es inútil poner o afirmar un sentido agente; por eso la potencia sensitiva de nuestra alma es enteramente pasiva (4). Y como, al contrario, rechazamos la doctrina platónica de las ideas consideradas como realidades sustanciales en la naturaleza de las cosas, nos es necesario un intelecto agente para extraer lo inteligible contenido en lo sensible. Puesto que existen, en fin, sustancias inmateriales actualmente inteligibles, como los ángeles o Dios, habrá que reconocer que nuestro intelecto es incapaz de aprehender en sí mismas tales realidades, debiendo resignarse a adquirir algún conocimiento de ellas abstrayendo lo inteligible de lo material y de lo sensible (5).

(3) *De Anima*, qu. un., art. 4, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 79, 3, ad *Resp.*

(4) *Sum. Theol.*, I, 79, 3, ad 1m. Sobre la inutilidad y aún la imposibilidad de un "sentido agente" en el tomismo, véanse las excelentes observaciones del P. Boyer, S. J., en los "Archives de Philosophie", vol. III, cuaderno II, pág. 107.

(5) *De Anima, ibid.* Reservaremos con Santo Tomás el nombre de intelecto *pasivo* a la facultad del compuesto humano que Aristóteles llama con dicho nombre, y el de intelecto *posible* a la facultad inmaterial e inmortal que, a diferencia de Averroes, Santo Tomás nos atribuye. Para el origen de esta etimología véase ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4,

El intelecto agente, cuya necesidad acabamos de establecer, ¿es una potencia del alma, o un ser superior al alma, extrínseco a su esencia y que le confiere desde fuera la facultad de conocer? Es comprensible que ciertos filósofos se hayan inclinado a esta última solución. Es indudable que debe ser afirmado, por encima del alma racional, un intelecto superior del que derive su facultad de conocer. Lo que es participado, móvil e imperfecto, presupone siempre un cierto ser que sea tal por esencia, inmóvil y perfecto. Ahora bien, el alma humana sólo por participación es un principio intelectivo: échase esto de ver en que no es totalmente sino parcialmente inteligente, o también en que se eleva a la verdad por un movimiento discursivo, y no por una simple y directa intuición.

Por lo tanto el alma requiere un intelecto de orden superior que le confiera su poder de intelección; por eso ciertos filósofos asimilan a este intelecto el intelecto agente, del que hacen una sustancia separada, la cual haría inteligibles, iluminándolos, los fantasmas de origen sensible que las cosas imprimen en nosotros (6). Mas aun cuando concediéramos la existencia de este Intelecto agente separado, nos veríamos obligados a suponer también en el alma del hombre una potencia participada de este intelecto superior y capaz de hacer actualmente inteligibles las especies sensibles. En efecto, siempre que se ejerce la acción de principios universales, se descubren principios particulares de actividad que les están subordinados y que presiden las operaciones propias de cada ser. Así la virtud activa de los cuerpos celestes que se extienden al universo entero, no impide que los cuerpos inferiores estén dotados de virtudes propias que rigen determinadas operaciones. Esto es particularmente fácil de comprobar en los animales perfectos. Hay, en efecto, animales de orden inferior, cuya producción se explica suficientemente por la actividad de los cuerpos celestes: tales son los animales engendrados por la putrefacción. Pero la generación de los animales perfectos requiere, además de la virtud del cuerpo celeste, una virtud particular que se halla en la simiente. Ahora bien, la operación más perfecta que ejercitan los seres sublunares es indiscutiblemente el conocimiento intelectual, es decir, la operación del intelecto. En consecuencia, aún después de haber considerado un principio activo universal

429 a 15-16. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, III, 2, 1, ed. Jammy, t. III, pág. 132. TOMÁS DE AQUINO, *In III de Anima*, lec. 7, ed. Pirotta, n. 676, pág. 226.

(6) Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, pág. 172 y siguientes.

de toda intelección, como la virtud iluminadora de Dios, es indispensable considerar en cada uno de nosotros un principio activo propio que confiera al individuo considerado la intelección actual; y esto es lo que se llama el intelecto agente (7). Pero esta conclusión equivale manifiestamente a negar la existencia de un intelecto agente separado. Y pues que el conocimiento intelectual de cada hombre y de cada alma requiere un principio activo de operación, debe admitirse una pluralidad de intelectos agentes. Hemos de reconocer, por lo tanto tantos intelectos agentes cuantas almas hay, es decir, tantos cuantos hombres haya; ya que sería un absurdo atribuir un principio de operación uno y numéricamente el mismo a una multiplicidad de sujetos diversos (8). Así quedan radicalmente eliminados los errores que entraña la posición de un intelecto agente único para todos los hombres: la negación de la inmortalidad personal por ejemplo, o del libre arbitrio de la voluntad. Veamos cuáles son las funciones principales de este intelecto.

Conviene, en primer lugar, atribuirle la memoria. No porque todos los filósofos concuerden en ello, ni aún entre los que siguen a Aristóteles. Avicena lo niega precisamente porque acepta la doctrina de la unidad del intelecto agente que acabamos de refutar. En su opinión, puédese concebir que el intelecto pasivo, unido a un órgano corporal, conserve las especies sensibles cuando no las aprehende actualmente; pero no sucedería lo mismo en lo que concierne al intelecto activo. En esta potencia totalmente inmaterial, nada puede subsistir sino bajo una forma inteligible y, en consecuencia, actual. O sea que tan pronto como un intelecto deja de aprehender un objeto, la especie de dicho objeto desaparece de ese intelecto y, si quiere conocerla de nuevo, deberá volverse hacia el intelecto agente, sustancia separada, cuyas especies inteligibles se difundirán en el intelecto pasivo. La repetición y el ejercicio de este movimiento, por el cual el intelecto pasivo se vuelve hacia el intelecto agente, crea en él una especie de hábito o de habilidad para realizar esta operación, a lo cual, según Avicena, se reduce la posesión de la ciencia. O sea que saber no consiste para él en conservar las especies que no son actualmente aprehendidas; lo que equivale a eliminar del intelecto toda memoria propiamente dicha.

Pero esta conclusión es poco satisfactoria para nuestra razón. Es un gran principio, en efecto, que *quod recipitur in*

(7) *De Anima*, qu. un., art. 5, ad *Resp.*

(8) *Cont. Gent.*, II, 76, ad *In natura* y *Sum. Theol.*, I, 79, 4 y 5, ad *Resp.*

aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis; ahora bien, el intelecto es naturalmente más estable y más inmutable que la materia corporal; o sea que si vemos a la materia corporal no sólo retener las formas durante el tiempo que las recibe, sino también conservarlas largo tiempo después de haber sido actualmente informada, con mayor razón debe el intelecto conservar inmutable e indefectiblemente las especies inteligibles que aprehende. Si, por tanto, designamos simplemente con el término *memoria* a la capacidad de conservar las especies, deberemos reconocer que hay una memoria del intelecto. Notemos sin embargo que, si se considera como característica de la memoria la aprehensión de lo pasado con su carácter propio de pasado, habrá que reconocer que hay memoria sólo en la potencia sensitiva del alma. El pasado, en cuanto tal, se reduce al hecho de existir en un punto determinado del tiempo, modo de existencia que no podría convenir sino a cosas particulares. Ahora bien, a la potencia sensitiva del alma le corresponde percibir lo material y lo particular. Podemos pues concluir que si la memoria de lo pasado proviene del alma sensitiva, existe además una memoria propiamente intelectual, que conserva las especies inteligibles, y cuyo objeto propio es lo universal, abstraído de todas las condiciones que lo determinan a tal o cual modo de existir particular (9).

La memoria, tal como acabamos de definirla, es constitutiva de la operación intelectual; por lo tanto no es, propiamente hablando, una potencia distinta del intelecto (10). Esta conclusión es igualmente cierta en lo que concierne a la razón y el intelecto propiamente dicho; no son potencias diferentes entre sí, de lo que es fácil darse cuenta si se examinan los actos que las caracterizan. La intelección es la simple aprehensión de la verdad inteligible; el razonamiento es el movimiento del pensamiento que procede de un objeto de conocimiento a otro para lograr la verdad inteligible. Los ángeles, por ejemplo, que poseen perfectamente el conocimiento de la verdad inteligible tal como su grado propio de perfección les permite aprehenderla, la descubren por un acto simple y en ningún caso discursivo; son verdaderas Inteligencias. Los hombres, al contrario, llegan a conocer la verdad inteligible pasando de un objeto de conocimiento a otro; por eso no les conviene realmente el nombre de inteligencias, ni aun el de seres inteligentes, sino más bien el de seres racionales. Échase así de ver que el razonamiento

(9) *Cont. Gent.*, II, 74. *De Veritate*, qu. X, art. 2, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 79, 6, ad *Resp.*
(10) *Sum. Theol.*, I, 79, 7, ad *Resp.*

es a la intelección lo que el movimiento es al reposo, o la adquisición a la posesión; hay por lo tanto entre dichos términos la misma relación que entre lo imperfecto y lo perfecto. Ahora bien, es sabido que el movimiento parte de una inmovilidad antecedente y concluye en el reposo; pasa lo mismo con el conocimiento humano. El razonamiento procede de términos iniciales que aprehendemos pura y simplemente por medio de nuestro intelecto: son los primeros principios; y su término final está marcado igualmente por los primeros principios a los que vuelve para confrontar las conclusiones de su investigación. El intelecto se halla pues tanto en el origen como en el fin del razonamiento. Ahora bien, es manifiesto que el reposo y el movimiento dependen de una sola e idéntica potencia: esta aserción se verifica hasta en las cosas naturales, en las que vemos a una misma naturaleza poner las cosas en movimiento y mantenerlas en reposo. Con mayor razón todavía el intelecto y el razonamiento derivan de una sola e idéntica potencia. Por lo tanto es evidente que, en el hombre, es una sola e idéntica potencia la que lleva los nombres de intelecto y de razón (11).

Por ese camino discernimos el punto exacto en que el alma humana se pone en contacto con la inteligencia separada en la jerarquía de los seres creados. Es indudable que el modo de conocimiento que caracteriza el pensamiento del hombre es el razonamiento, o conocimiento discursivo. Pero se ve también que el conocimiento discursivo requiere dos términos fijos, uno inicial y otro final, que consisten en una aprehensión simple de la verdad por el intelecto. La intelección de los principios inaugura y cierra las actividades de la razón. De modo que aunque el conocimiento propio del alma humana siga el camino del razonamiento, supone sin embargo cierta participación en el modo de conocimiento simple que descubrimos en las sustancias intelectuales de un orden superior. También aquí se cumplen las palabras de Dionisio (12): *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum.* Pero no se cumplirían si no negáramos al hombre una potencia intelectual distinta de su razón.

La jerarquía universal no se funda, en efecto, en que el inferior posee lo que ya poseía el superior, sino en una participación debilitada del inferior, en lo que posee el superior. Así el animal, cuya naturaleza es puramente sensitiva, se encuentra desprovisto de razón, si bien está dotado de una especie de prudencia y de estimación natural que constitu-

(11) *Sum. Theol.*, I, 79, 8, ad *Resp.*
(12) *De Divin. Nom.*, c. VII.

ye cierta participación en la razón humana. Del mismo modo el hombre no posee un intelecto puro, que le permita aprehender inmediatamente y sin discurso el conocimiento de la verdad, si bien participa de este modo de conocer por una especie de disposición natural, la intelección de los principios. En una palabra, el conocimiento humano, tal como lo comprendemos al término de esta discusión, no es otra cosa que la actividad de una razón que participa de la simplicidad del conocimiento intelectual: *unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una...; ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione* (13). Examinemos esta operación, es decir el modo según el cual la razón humana aprehende sus diversos objetos.

El problema primordial, de cuya solución dependerán todas nuestras conclusiones ulteriores, es saber cómo el intelecto humano conoce las sustancias corporales inferiores a él (14). Según Platón, el alma humana poseería un conocimiento natural innato de todas las cosas. Nadie, en efecto, puede dar respuestas exactas sino sobre las cuestiones que conoce; ahora bien, un hombre completamente ignorante responderá siempre correctamente a las preguntas que se le propongan, a poco que se lo interrogue con método: podemos comprobarlo en el *Menon* (15). O sea que cada uno posee el conocimiento de las cosas aun antes de adquirir la ciencia; y esto equivale a afirmar que el alma conoce todo, incluso los cuerpos, mediante especies innatas que están naturalmente en ella. Pero esta doctrina choca con una primera y grave dificultad. Puesto que en efecto la forma es el principio de toda operación, es indispensable que cada cosa tenga la misma relación con la forma y con la operación que dicha forma produce. Supuesto, por ejemplo, que el movimiento hacia

(13) *De Veritate*, qu. 15, art. 1, ad *Resp.*

(14) Sobre la doctrina tomista del conocimiento véanse principalmente: P. ROUSSELOT, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, en la "Revue néo-scolastique", 1910, págs. 476-509. LE GUICHAOUA, *A propos des rapports entre la métaphyique thomiste et la théorie de la connaissance*, *ibid.*, 1913, *págs.* 88-101. Domenico LANNA, *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*, Firenze, 1913, seguida de una biografía. M. BAUMGARTNER, *Zum thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*, en *Festgabe, f. G. v. Hertling*, Friburgo de Brisg., 1913, págs. 1-16; del mismo, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*, en *Festgabe f. Cl. Baeumker*, Münster, 1913, págs. 241-260 A. D. SERTILLANGES, *L'être et la connaissance dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, en "Mélanges thomistes" (Bib. thomiste, t. III), Le Saulchoir, Kain, 1923, págs. 175-197.

(15) *Menón*, 82 b y siguientes.

arriba sea producido por la ligereza, diremos que lo que está en potencia con respecto a este movimiento es ligero en potencia, y que lo que actualmente se mueve hacia arriba es ligero en acto. Ahora bien, es indiscutible que tanto desde el punto de vista de los sentidos como desde el punto de vista del intelecto, el hombre está a menudo en potencia respecto de sus conocimientos; es llevado de la potencia al acto por los sensibles que obran sobre sus sentidos, y por la enseñanza y el descubrimiento que obran sobre su intelecto. Por lo tanto preciso es reconocer que el alma racional está en potencia tanto respecto de las especies sensibles como respecto de las especies inteligibles. Pero si está en potencia con respecto a estas especies, es evidente que no las posee en acto; o sea que el alma no conoce las cosas por especies que posee naturalmente innatas (16).

Es cierto que es posible poseer actualmente una forma y ser sin embargo incapaz de producir la acción de dicha forma a causa de algún impedimento exterior. Así lo ligero se halla impedido de elevarse en razón de algún obstáculo. También Platón, comprobando por sí mismo que el alma no siempre posee actualmente sus conocimientos, afirmaba que el intelecto humano posee naturalmente todas las especies inteligibles; pero que su unión con el cuerpo le impediría conocerlas siempre en acto.

Mas una primera comprobación bastaría para descubrirnos la falsedad de esta doctrina. En efecto, cuando se carece de un sentido, todo conocimiento de lo que ese sentido aprehendía desaparece con él. Un sentido de menos, una ciencia de menos. El ciego de nacimiento nada conoce de los colores; sin embargo debiera conocerlos si el intelecto poseyera, naturalmente innatas, las razones inteligibles de todas las cosas. Pero es posible ir más allá de la simple comprobación de este hecho y demostrar además que tal conocimiento no sería proporcionado a la naturaleza del alma humana.

Si adoptamos en efecto el punto de vista platónico, llegaremos a considerar los cuerpos como una especie de velo o pantalla interpuesto entre nuestro intelecto y el objeto de nuestro conocimiento; habrá que decir, en consecuencia, que el alma adquiere sus conocimientos no con la ayuda del cuerpo, sino a pesar del cuerpo al que se halla unida. Ahora bien, es propio del alma humana el hallarse unida a un cuerpo según lo hemos comprobado. Por tanto, si aceptamos la posición de Platón, supondremos que la operación natural del alma, que es el conocimiento intelectual, no encuentra

(16) *Sum. Theol.*, I, 84, 3 ad *Resp.*

mayor obstáculo que el lazo, sin embargo conforme con su naturaleza, que la une al cuerpo. Hay en esto algo que choca al pensamiento. La naturaleza, que ha hecho al alma para conocer, no puede haberla unido a un cuerpo que le impidiera conocer; más aún, no debe haberle dado un cuerpo a esta alma sino para facilitarle el conocimiento intelectual. Esta afirmación pierde todo su aspecto paradójico en cuanto se recuerda la ínfima dignidad del alma humana y su extrema imperfección. En todas las sustancias intelectuales, en efecto, hay una facultad de conocer que debe sus fuerzas a la influencia de la luz divina. Considerada en el primer principio, esta luz es una y simple; pero cuanto más alejadas están las criaturas inteligentes del primer principio, tanto más se divide y dispersa esta luz, como divergen los rayos que parten de un mismo centro. Por eso Dios conoce todas las cosas por su solo acto de existir. Las sustancias intelectuales superiores conocen, en verdad, por una multiplicidad de formas; emplean sin embargo sólo un número restringido de estas formas. Además, aprehenden las formas más universales y, como están dotadas de una facultad de conocer extremadamente eficaz, disciernen en el seno de esas formas universales la multiplicidad de los objetos particulares. En las sustancias intelectuales inferiores descubrimos, al contrario, un número mayor de formas menos universales, y como estamos más alejados de la fuente primera de todo conocimiento, estas formas no permiten ya aprehender con la misma distinción los objetos particulares. De modo que si las sustancias inferiores poseyeran sólo las formas inteligibles universales, tal como se encuentran en los ángeles, no lograrían, con la sola luz de un rayo debilitado y obscurecido, discernir en estas formas la multiciplicidad de las cosas particulares. Su conocimiento tendría así un carácter de vaga y confusa generalidad; se asemejaría al de los ignorantes que no disciernen en el seno de los principios las innumerables consecuencias que los doctos perciben. Ahora bien, sabido es que, según el orden de la naturaleza, las últimas entre todas las sustancias intelectuales son las almas humanas. Era necesario pues, o bien concederles un conocimiento general y confuso, o bien unirlas a los cuerpos de manera que pudieran recibir de las mismas cosas sensibles el conocimiento determinado de lo que dichas cosas son. Dios se hubo con el alma humana como nosotros con esos espíritus burdos que no pueden ser instruídos sino mediante la ayuda de ejemplos tomados del orden de lo sensible. Por tanto el alma ha sido unida al cuerpo para su mayor bien, puesto que se vale de él para adquirir su conocimiento: *Sic ergo patet quod propter melius est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata* (17); y *Competit eis (animis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur* (18). En una palabra, el alma se elevará al conocimiento de sus objetos volviéndose hacia el cuerpo y no alejándose de él como lo exigiría el innatismo platónico.

Vamos a precisar el modo según el cual este intelecto humano aprehende los objetos. Ateniéndonos a lo que dice Agustín, cuya doctrina va a orientarnos definitivamente hacia la verdad, el alma intelectual descubriría todas las cosas en las esencias eternas, es decir en la verdad inmutable que está en Dios. *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate* (19). Agustín creía, en efecto, que siempre debemos aprovechar la parte de verdad que contienen las filosofías paganas, y como había sido imbuído de las doctrinas platónicas, se esforzó constantemente por adoptar lo bueno que encontraba en los platónicos, y aún de mejorar y utilizar lo que descubría contrario a nuestra fe. Ahora bien, Platón designaba con el nombre de *ideas* a las formas de las cosas, consideradas como subsistiendo por sí y separadamente de la materia. El conocimiento que nuestra alma adquiere de todas las cosas se reduciría en tal caso a su participación en las formas así definidas; así como la materia corporal se hace piedra en cuanto participa de la idea de piedra, del mismo modo nuestro intelecto conocería la piedra en cuanto participara en esta misma idea. Pero era demasiado manifiestamente contrario a la fe, afirmar así Ideas separadas, subsistentes de por sí y dotadas de una especie de actividad creadora. Por eso San Agustín substituyó a las Ideas de Platón las esencias de todas las criaturas, que consideraba como agrupadas en el pensamiento de Dios, conforme a las cuales todas las cosas serían creadas, y gracias a las cuales, en fin, el alma humana conocería todas las cosas.

Preciso es confesar que, tomada en cierto sentido, aun esta doctrina sería inaceptable. Cuando se afirma con Agustín que el intelecto conoce todo en las esencias eternas, y por consiguiente en Dios, la expresión *conocer en* puede significar que las esencias eternas constituyen el objeto mismo que el intelecto aprehende. Pero no puede admitirse que, en el es-

(17) *Sum. Theol.*, I, 89, 1, ad *Resp.*
(18) *Sum. Theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.*
(19) *Confes*, XII, c. 25.

tado de nuestra vida presente, el alma pueda conocer todas las cosas en las esencias eternas, que son Dios; y precisamente acabamos de descubrir las razones de ello, al criticar el innatismo platónico. Solamente los bienaventurados que ven a Dios, y que ven todo en Dios, conocen todo en las esencias eternas; aquí abajo, al contrario, el intelecto humano tiene por objeto lo sensible, no lo inteligible. Pero la expresión *conocer en* puede designar el principio del conocimiento en vez de designar su objeto; puede significar *aquello por lo cual* se conoce en lugar de *lo que* se conoce (20). Ahora bien, tomada en este sentido, traduce una gran verdad, a saber: la necesidad de suponer en el origen de nuestra intelección la luz divina y los primeros principios del conocimiento intelectual que le debemos.

El alma, en efecto, todo lo conoce en las esencias eternas, como el ojo ve en el sol todo lo que ve con la ayuda del sol. Importa entender exactamente esta aserción. Nosotros sabemos que hay en el alma humana un principio de intelección. Esta luz intelectual que está en nosotros no es sino una semejanza participada de la luz increada; y, puesto que la luz increada contiene las esencias eternas de todas las cosas, puede decirse, en cierto sentido, que conocemos todos los ejemplares divinos. Por lo tanto, *conocer en las esencias eternas* significará simplemente: conocer por medio de una participación de la luz divina en la cual están contenidas las esencias de todas las cosas creadas. Por eso en el Salmo 4, donde se dice: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?*, el salmista responde: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Y esto significa: *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.* Pero esta facultad de conocer, que Dios nos ha dado, no se basta a sí misma. Hemos visto que está naturalmente vacía de las especies inteligibles que Platón le atribuía. Lejos de poseer conocimientos innatos, hállase al principio en potencia respecto de todos los inteligibles.

La luz natural así entendida no nos confiere el conocimiento de las cosas materiales por la sola participación de sus esencias eternas; tiene además necesidad de las especies inteligibles que abstrae de las cosas (21). El intelecto humano posee, pues, una luz apenas suficiente para adquirir el conocimiento de los inteligibles hasta los cuales puede elevarse

(20) *Sum. Theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.* Santo Tomás comprendió perfectamente que estas diferencias separan la teoría de Aristóteles de la de San Agustín. Véanse sobre todo los notables textos: *De spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8m, y *De Veritate*, qu. XI, art. 1.
(21) *Sum. Theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.*

por medio de las cosas sensibles (22). En cierto sentido, poseemos en nosotros el germen de todos los conocimientos: *praexistunt in nobis quaedam scienciarum semina* (23). Estas simientes preformadas, cuyo conocimiento natural poseemos, son los primeros principios: *prima intelligibilium principia* (24). La característica de estos principios consiste en que son las primeras concepciones que forma nuestro intelecto cuando entramos en contacto con lo sensible. Decir que preexisten en él, no equivale sin embargo a decir que el intelecto los posea en sí actualmente, independientemente de la acción que los cuerpos ejercen sobre nuestra alma; es simplemente decir que son los primeros inteligibles que nuestro intelecto concibe, inmediatamente a partir de la experiencia sensible. La intelección actual de los principios no es más innata en nosotros que lo son las conclusiones de nuestros razonamientos deductivos (25); pero mientras descubrimos espontáneamente los primeros, debemos adquirir los últimos a fuerza de investigar. Algunos ejemplos precisos acabarán de hacernos comprender esta verdad.

Los principios pueden ser complejos: el todo es más grande que la parte; o simples: la idea de ser, de unidad y otras del mismo género. Ahora bien, puede decirse que los principios complejos, como el que acabamos de citar, preexisten *en cierta manera* en nuestro intelecto. En efecto, en cuanto el alma racional del hombre conoce las definiciones del todo y de la parte, sabe que el todo es más grande que la parte. Tenía pues natural aptitud para formar inmediatamente este conocimiento. Pero no es menos evidente que, tomada en sí misma, no lo poseía, y que el intelecto, abandonado a sus recursos propios, jamás lo habría adquirido. Para saber que el todo es más grande que la parte es preciso, decimos, conocer las definiciones de la parte y del todo; ahora bien, no es posible conocerlas sino abstrayendo de la materia sensible ciertas especies inteligibles (26). Por lo tanto, si no es posible saber qué son el todo y las partes sin recurrir a la percepción de los cuerpos, y si no es posible saber que el todo es más grande que la parte sin poseer este conocimiento previo, resulta que la aprehensión de las primeras concepciones inte-

(22) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 109, 1, ad *Resp.* Pero como su objeto propio sigue siendo lo inteligible, el intelecto no puede conocer lo particular, del cual lo extrae, sino en forma mediata y por una reflexión cuyo proceso se encontrará analizado en: *De Veritate*, qu. X, art. 4, ad *Resp.*
(23) *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.*
(24) *Cont. Gent.*, IV, 11, ad, ad *Rursus considerandum est.*
(25) *Ibid.*
(26) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 51, 1, ad *Resp.*

ligibles supone necesariamente la intervención de lo sensible.

Esta conclusión es más evidente todavía si examinamos los principios simples del conocimiento. Ignoraríamos lo que son el ser, o la unidad, si antes no hubiéramos percibido objetos sensibles de los que extraer especies inteligibles. La definición exacta de los principios sería pues la siguiente: *primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas* (27). Estos principios son el origen primero y la garantía de todos nuestros conocimientos verdaderos. De ellos partimos para descubrir la verdad, y ya hemos notado que el razonamiento se refiere siempre a ellos, en fin de cuentas, para verificar sus conclusiones. Por otra parte, la aptitud que poseemos para formarlos al estar en contacto con lo sensible es en la universalidad de las almas humanas como una imagen de la divina verdad de que participan. Por tanto puede decirse en este sentido, aunque solamente en este sentido, que, en la medida que el alma conoce todas las cosas por los primeros principios del conocimiento, todo lo ve en la verdad divina o en las esencias eternas de las cosas (28).

Al afirmar así la necesidad de una luz intelectual proveniente de Dios, y la impotencia de esta luz reducida a sus propios recursos, hemos determinado, de hecho, las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento humano. La conclusión a que siempre hemos llegado es que el conocimiento intelectual tiene su punto de partida en las cosas sensibles: *principium nostrae cognitionis est a sensu.* El único problema que nos queda por resolver es pues la determi-

(27) *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.* La interpretación de la doctrina tomista de los principios del conocimiento sostenida por M. J. Durantel, *Le retour à Dieu*, pág. 46, 156-157, 159, etc., nos parece difícilmente conciliable con los textos de Santo Tomás, *Cont. Gent.*, II, 78, ad *Amplius Aristoteles; De Anima*, qu. un. art. 5, ad *Resp.*: "Quidam vero crediderunt...". La observación de la pág. 161, nota 3, parece indicar que el autor no concibe término medio entre el sensualismo y el platonismo, es decir el innatismo del intelecto sin innatismo de los principios que constituye précisamente la doctrina de Santo Tomás; y como la "teoría de los primeros principios es el punto central y la característica de la doctrina del conocimiento en Santo Tomás" (pág. 156), el error cometido en este punto entraña otros más. Los principios vienen a ser concebidos como categorías kantianas, que tendrían su origen en Dios (pág. 162: concuerda con la pág. 159, "Car il faut..."). La razón está en que el sentido del término tomista *determinación* ha sido comprendido e interpretado como el desarrollo intrínseco de un contenido virtual, en lugar de ser concebido, en el sentido propio de determinar, como la elaboración de un contenido recibido de fuera por el intelecto, e intelectualizado por él.

(28) *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Quamvis autem.* Sobre todo, *Compendium theologiae*, c. 129. *De Veritate*, X, 6, ad *Resp.*, fin.

nación de la relación exacta que se establece entre el intelecto y lo sensible en el seno del conocimiento. En oposición a Platón, que hace participar directamente a nuestro intelecto en las formas inteligibles separadas, encontramos a Demócrito, que no pone como causa de nuestro conocimiento sino la presencia, en nuestra alma, de la imagen de los cuerpos en qué pensamos. Según este filósofo toda acción se reduce a un influjo de átomos materiales que pasan de un cuerpo a otro. Imagina pequeñas imágenes que parten de los objetos y penetran en la materia de nuestra alma. Pero sabido es que el alma humana ejerce una operación de la que no participa el cuerpo (29), y es la operación intelectual. Ahora bien, es manifiestamente imposible que la materia corporal consiga imprimir su marca en una sustancia incorporal como el intelecto, y modificarla. O sea que la sola impresión de los cuerpos sensibles no bastaría para producir la operación en que consiste el conocimiento intelectual, ni basta para explicarla. Por tanto necesitamos recurrir a algún principio más noble de operación, sin llegar hasta los inteligibles separados del platonismo. Que es a donde llegaremos siguiendo el camino medio señalado por Aristóteles, entre Demócrito y Platón, es decir considerando un intelecto agente capaz de extraer lo inteligible de lo sensible, mediante una abstracción cuya naturaleza vamos a precisar.

Supongamos que según las operaciones precedentemente descritas (30), un cuerpo sensible haya impreso su imagen en el sentido común. Designemos esta imagen con el nombre de *fantasma (phantasma)*; no tenemos todavía la causa total y perfecta del conocimiento intelectual; tampoco tenemos la causa suficiente, pero por lo menos tenemos la materia sobre la cual se ejerce esta causa (31). ¿Qué es el fantasma? Es la imagen de una cosa particular: *similitudo rei particularis* (32). Hablando con mayor precisión, los fantasmas son las imágenes de cosas particulares, impresas o conservadas en los órganos corporales: *similitudines individuorum exis-*

(29) Véase pág. 281.

(30) Véanse págs. 289-290.

(31) *Sum. Theol.*, I, 84, 6, ad *Resp.*

(32) *Sum. Theol.*, I, 84, 7, ad 2m. Recordemos que las especies sensibles no son sensaciones dispersas en el medio físico en busca de sujetos cognoscentes que las reciban, sino radiaciones físicas emanadas de los objetos. Semejantes a sus causas, las especies no tienen existencia distinta de la del objeto que las produce, del cual son sólo la emanación continua. Proviniendo de la forma del objeto (no de su materia), las especies retienen virtud activa de aquélla. Por lo tanto, por ellas actualiza el objeto al órgano sensorial y se lo asimila. El *phantasma* es la *similitudo* del objeto que resulta de la acción de la especie sobre el sentido propio, y luego sobre el sentido común.

tentes in organis corporeis ([33]). En una palabra, tanto desde el punto de vista del objeto como desde el del sujeto, nos encontramos en el dominio de lo sensible. Los colores, por ejemplo, tienen el mismo modo de existencia en cuanto están en la materia de un cuerpo individual que en cuanto están en la potencia visual del alma sensitiva. En uno y otro caso subsisten en un sujeto material determinado. Por eso los colores son naturalmente capaces de imprimir por sí mismos su imagen en el órgano de la vista. Pero, por esta misma razón, comprendemos desde este momento que ni lo sensible como tal, ni en consecuencia los fantasmas, lograrán jamás penetrar en el intelecto. La sensación es el acto de un órgano corporal apto para recibir lo particular como tal, es decir la forma universal existente en una materia corpórea individual ([33 bis]). La especie sensible, el medio que atraviesa y el mismo sentido, son realidades del mismo orden, puesto que las tres entran en el orden de lo particular. Otro tanto puede decirse de la imaginación en la que se encuentra el fantasma. Pero no sucede lo mismo en lo que concierne al intelecto posible. Como intelecto, recibe especies universales; la imaginación, al contrario, no contiene sino especies particulares. Entre el fantasma y la especie inteligible, lo particular y lo universal, hay por lo tanto una diferencia de género: *sunt alterius generis* ([34]). Y por eso los fantasmas, necesariamente requeridos para que sea posible el conocimiento intelectual, no constituyen sin embargo sino su materia, y le sirven, en cierto modo, de instrumentos ([35]).

Si queremos representarnos exactamente lo que es la intelección humana, conviene que no olvidemos el papel que hemos asignado al intelecto agente. El hombre está situado en un universo en el que lo inteligible no se halla en estado puro, siendo además tal la imperfección de su intelecto que la intuición de lo inteligible le es completamente imposible. El objeto propio en presencia del cual se halla el intelecto humano no es otro que la quididad, es decir la naturaleza existente en una materia corporal particular. Por eso, no nos interesa conocer la idea de piedra, sino la naturaleza de una piedra determinada, naturaleza que resulta de la unión entre una forma y su materia propia. Igualmente la idea de caballo no es un objeto que se ofrezca a nuestro conocimiento; al contrario, lo que debemos conocer es la naturaleza del caballo

([33]) *Sum. Theol.*, I, 85, 1, ad 3m. *In III de Anima*, lec. 3; ed Pirotta, n. 794, p. 258.
([33 bis]) *Sum. Theol.*, I, 85, 1, ad *Resp.*
([34]) *De Anima*, qu. 4, ad 5m.
([35]) *De Veritate*, X, 6, ad 7m.

realizada en tal caballo concreto determinado ([36]). En otros términos, distínguese fácilmente en los objetos del conocimiento humano un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consistirá precisamente en disociar estos dos elementos a fin de proveer al intelecto posible de lo inteligible y universal que estaban implicados en lo sensible. Esta operación es la abstracción. El objeto del conocimiento siempre es proporcionado a la facultad de conocer que lo aprehende. Ahora bien, pueden distinguirse tres grados en la jerarquía de las facultades de conocer. El conocimiento sensible es el acto de un órgano corporal, el sentido. Por eso el objeto de todos los sentidos es la forma, en cuanto existe en una materia corporal; y, como la materia corporal es el principio de individuación, todas las potencias del alma sensitiva son incapaces de conocer otra cosa que objetos particulares. En el extremo opuesto encontraríamos un conocimiento que no es ni el acto de un órgano corporal, ni está ligado a ninguna materia corporal. Tal es el conocimiento angélico. El objeto propio de este conocimiento es por lo tanto la forma subsistente fuera de toda materia. Aunque los ángeles aprehenden objetos materiales, los perciben sólo por sus formas inmateriales, es decir en sí mismos o en Dios. El intelecto humano ocupa una situación intermediaria entre las precedentes. No es el acto de un órgano corporal, sino que pertenece a un alma que es la forma de un cuerpo. Por eso es propio de este intelecto el aprehender formas que, sin duda, existen individualmente en una materia corporal; pero también el no aprehenderlas en cuanto existen en esta materia. Ahora bien, conocer lo que subsiste en una materia individual, sin tener en cuenta la materia en el seno de la cual el objeto subsiste, es abstraer la forma de la materia individual que los fantasmas representan ([37]). Si consideramos esta abstracción bajo su aspecto más simple, consiste, pues, ante todo en que el intelecto agente considera en cada cosa material lo que la constituye en su especie propia, dejando de lado todos los principios de individuación que pertenecen a la materia. Así como podemos considerar aparte el color de un fruto, sin tener en cuenta sus otras propiedades, del mismo modo nuestro intelecto puede considerar aparte, en los fan-

([36]) *Sum. Theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*: "In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum." *De Veritate*, X, 4, ad *Resp.*
([37]) *Sum. Theol.*, I, 85, 1, ad *Resp.*

tasmas de nuestra imaginación, lo que constituye la esencia del hombre, del caballo, de la piedra, sin tener en cuenta lo que distingue en el seno de estas especies a tales o cuales individuos determinados ([38]). Pero la operación del intelecto agente no se reduce a separar así lo universal de lo particular; su actividad no es solamente separar: es también productora de inteligible. No hay que creer, en efecto, que al abstraer la especie inteligible de los fantasmas, el intelecto agente se contenta con transportar tal cual al intelecto posible la forma misma que se hallaba precedentemente en el fantasma. Para que la especie sensible de la cosa se convierta en la forma inteligible del intelecto posible, es preciso que sufra una verdadera transmutación y que el intelecto agente se vuelva hacia los fantasmas a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción, la que abstrae de las especies lo que contienen de inteligible ([39]) y la que engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que los fantasmas representan, pero sin considerar en ellos más que lo específico y universal, abstracción hecha de lo material y de lo particular ([40]).

La extrema dificultad que se experimenta para representarse exactamente lo que quiere decir aquí Santo Tomás, proviene de que inconscientemente tendemos a realizar esta operación y formarnos una representación concreta de ella. Ahora bien, no es un mecanismo psico-fisiológico lo que hemos de entender bajo la descripción de la intelección que nos propone el filósofo; nos hallamos en otro orden, el de lo inteligible, y la solución del problema del conocimiento que define aquí Santo Tomás consiste ante todo en definir las condiciones necesarias para que pueda cumplirse una operación que de antemano sabemos realizarse. Cosa que no puede comprenderse sino retornando a los datos mismos del problema planteado.

Se trata, en efecto, de saber si hay en el universo un ser cognoscente, cuya naturaleza sea tal que lo inteligible no pueda serle accesible sino confundido con lo sensible. Sabemos ya que la hipótesis es verosímil *a priori*, porque concuerda con el principio de continuidad que rige el universo. Sin embargo queda por averiguar si la cosa es posible y qué grado de relaciones establecería una operación de este género entre lo inteligible en acto, término superior de la operación, y la materia, su término inferior; resolver el problema será hallar necesariamente intermediarios que llenen la distancia que los separa.

(38) *Sum. Theol.*, I, 85, 1, ad 1m.
(39) *Ibid.*, ad 4m.
(40) *Ibid.*, ad 3m. *De Anima*, qu. 4, ad *Resp.* Cf. *Comp. Theologiae*, cap. 81-83.

Un primer intermediario nos es dado por lo sensible, y es, como queda dicho, la unión de una forma, y en consecuencia de un inteligible, con una materia determinada. Lo sensible contiene, pues, cierto inteligible en potencia, y de algún modo entra en la química metafísica a la que debe el ser; pero es un inteligible determinado en acto a un modo de ser particular. Si pasamos ahora al hombre, hallamos en él ese elemento inteligible en acto, su intelecto: la parte de él mismo que es como una prolongación de los más ínfimos órdenes angélicos. Pero sabemos también que lo que falta a este inteligible es la determinación; es como una luz que permite ver, mas en la cual nada se ve. Para que nos haga ver es necesario que incida sobre los objetos; pero para que incida sobre los objetos, es necesario que los haya relacionado con ella. Lo inteligible en acto, nuestro intelecto, morirá por tanto de inanición si no halla su alimento en el mundo en que estamos colocados. No podrá hallarlo evidentemente sino en lo sensible: la solución del problema tomista del conocimiento será, pues, posible, siempre que lo sensible, determinado en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto, inteligible en acto, pero determinado sólo en potencia.

Para resolverlo, admite Santo Tomás la existencia en una misma substancia individual, y no en dos sujetos distintos como los averroístas, de un intelecto posible y de un intelecto agente. Si la afirmación de la coexistencia de estas dos potencias del alma en un mismo sujeto no es contradictoria, podremos decir que tenemos la solución del problema, ya que tal hipótesis satisfaría todas sus condiciones. Pues bien, esta afirmación no es contradictoria. En efecto, es contradictorio que una cosa esté, a la vez y bajo el mismo aspecto, en potencia y en acto; pero no lo es el que esté en potencia bajo cierto aspecto y en acto bajo otro; ésta es la condición normal de todo ser finito y creado. Y ésta es también la situación del alma racional con respecto a lo sensible y a los fantasmas que lo representan. El alma tiene la inteligibilidad en acto, aunque le falta la determinación; los fantasmas tienen la determinación en acto, pero les falta la inteligibilidad; aquélla les va a conferir la inteligibilidad, con lo que ella será intelecto agente, y a recibir su determinación, con lo que será intelecto posible. Para que esta operación pueda realizarse se requiere una sola condición, que es también condición metafísica fundada en las exigencias del orden; es preciso que la acción del intelecto agente, que hace inteligibles los fan-

tasmas, preceda a la recepción de lo inteligible en el intelecto posible: *actio intellectus agentis in phantasmatibus praecedit receptionem intellectus possibilis.* No pudiendo lo sensible como tal penetrar en la inteligencia como tal, nuestro intelecto, aspirando a recibir la determinación de lo sensible, es el que comienza por hacer posible la acción, elevándola a su propia dignidad. A este precio solamente, y éste era el único problema por resolver: *parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere* (41).

Tal es el modo según el cual el alma humana conoce los cuerpos. Esta conclusión es verdadera no sólo en lo que concierne a la adquisición del conocimiento; es igualmente válida para el uso que hacemos de él, después de adquirido. Toda lesión del sentido común, de la imaginación o de la memoria, suprime a la vez los fantasmas y el conocimiento de los inteligibles que les corresponde (42). Y nos permite, en fin, descubrir el modo según el cual el alma humana se conoce a sí misma, así como los objetos que descubre por encima de sí. El intelecto se conoce, en efecto, a sí mismo, exactamente como conoce las otras cosas. Las condiciones de tal acto las conocemos ya. El intelecto humano, tal como obra en el estado de la vida presente, no conoce sino volviéndose hacia lo material y lo sensible; por lo tanto no se conoce a sí mismo sino en la medida en que pasa de la potencia al acto, bajo la influencia de las especies que la luz del intelecto agente abstrae de las cosas sensibles (43). De ahí la multiplicidad de operaciones que requiere tal conocimiento y el orden según el cual se presentan. Nuestra alma no llega al conocimiento de sí misma sino porque primero aprehende otras cosas: *ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius* (44). Conoce primero su objeto, luego su operación, y en fin su propia naturaleza. Ya comprende simplemente que es un alma intelectual al aprehender la operación de su intelecto; ya se eleva hasta el conocimiento universal de lo que es la naturaleza del alma humana por una reflexión metódica sobre las condiciones que tal operación requiere (45). Pero en uno y otro caso, el orden de la actividad del pensamiento es el mismo. *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet na-*

(41) *Cont. Gent.*, II, 77.
(42) *Sum. Theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*
(43) *Sum. Theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*
(44) *De Anima*, III, ad 4m; cf. *De Veritate*, X, 8, ad *Resp.*
(45) *Sum. Theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*

tura materialis rei. Et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere (46).

Para determinar el modo según el cual el alma humana conoce lo que descubre por encima de sí, nos bastará con recoger el fruto de los análisis que preceden. Ya se trate de las substancias totalmente inmateriales, como los ángeles, o de la esencia infinita e increada que llamamos Dios, la aprehensión directa de lo inteligible como tal sigue siéndonos inaccesible (47). Por lo tanto, no podemos pretender sino formarnos cierta representación muy imperfecta de lo inteligible, partiendo de la naturaleza o quididad sensible. Por eso, no es Dios el primer objeto que ella aprehende, como tampoco lo es la misma alma humana. Debe partir, al contrario, de la consideración de los cuerpos materiales, no pudiendo avanzar jamás en el conocimiento de lo inteligible, más allá de lo que le permita lo sensible de que parte. Lo cual constituye la justificación decisiva del método que hemos seguido para demostrar la existencia de Dios y analizar su esencia. *Cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilium intelligit* (48).

Es ésta una verdad sobre la que nunca se insistirá bastante, porque ella gobierna toda la filosofía. Por no comprenderla bien, se asignan al intelecto humano objetos que naturalmente es incapaz de aprehender, desconociéndose el valor propio y los límites de nuestro conocimiento. La forma más peligrosa de esta ilusión es la que nos hace creer que la realidad nos es tanto mejor conocida cuanto es en sí misma

(46) *Sum. Theol.*, I, 87, 3, ad *Resp. De Veritate*, qu. X, art. 8. Véase, sobre este punto, B. Romeyer, *Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin*, en los "Archives de Philosophie", I, 1, págs. 51-55, París, 1923. Este trabajo augustiniza un poco la doctrina tomista sobre este punto. Parece difícil de admitir que Santo Tomás nos conceda un conocimiento de la esencia del alma directo, y no obtenido a partir del conocimiento sensible. Lo que es cierto que la presencia del alma en sí misma la dispensa de un *habitus* correspondiente *(De Veritate*, X, 8, ad *Resp.).* O sea que tenemos un conocimiento habitual de la esencia del alma y también una certeza inmediata de sus actos (cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 9, 1.170 a 25 y siguientes); pero inferimos su existencia y su naturaleza a partir de sus operaciones. Para un estudio más profundo de esta cuestión, véase A. Gardeil, *La perception de l'âme par elle même d'après saint Thomas*, en los "Mélanges Thomistes" *(Bibl. Thomiste*, III), "Le saulchoir", 1923, págs. 219-236.
(47) *Sum. Theol.*, I, 88, 3, ad *Resp.*
(48) *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Ex his ergo.*

más cognoscible y más inteligible. Ahora sabemos, al contrario, que nuestro intelecto está hecho para extraer lo inteligible de lo sensible; y del hecho de que pueda desprender de la materia individuante la forma universal que contiene, no puede concluirse, sin sofisma, que sea capaz *a fortiori* de aprehender lo puramente inteligible. El intelecto puede ser comparado con bastante exactitud a un ojo que fuera a la vez capaz de recibir los colores, y tan luminoso como para hacer dichos colores actualmente visibles. Un ojo así, capaz por hipótesis de percibir una luz mediocre, sería completamente inepto para percibir una más intensa. De hecho, existen animales que según se dice producen con sus ojos una luz suficiente para iluminar los objetos que ven. Mas resulta que dichos animales ven mejor de noche que de día; sus ojos son débiles; un poco de luz los ilumina, mucha los ciega. Lo mismo sucede en lo concerniente a nuestro intelecto. Puesto en presencia de los supremos inteligibles, permanece ciego y confundido, como el ojo del buho que no ve el sol que tiene delante. Por lo tanto, debemos contentarnos con la pequeña luz inteligible que nos es natural y que basta para las necesidades de nuestro conocimiento, guardándonos bien de exigirle más de lo que puede darnos. Lo incorpóreo no lo conocemos sino por comparación con lo corpóreo; y cada vez que queramos tener conocimiento de los inteligibles debemos necesariamente volvernos hacia los fantasmas que los cuerpos ponen en nosotros, aunque no existan fantasmas de las realidades inteligibles ([49]). Procediendo así nos comportaremos como corresponde a los ínfimos intelectos que somos y aceptaremos los límites que impone a nuestra facultad de conocer el lugar que ocupamos en la jerarquía de los seres creados ([50]).

([49]) *Sum. Theol.*, I, 84, 7, ad 3m.

([50]) Además de las obras que hemos señalado y que tratan directamente de la doctrina tomista del conocimiento, existe cierto número de obras clásicas sobre las relaciones entre la doctrina tomista del conocimiento y las de San Agustín, San Buenaventura y la escuela agustiniana en general. Resulta imprudente abordar este problema antes del estudio directo de los textos tomistas o agustinianos, aunque luego uno se ve necesariamente obligado a tratarlo, y cuya meditación es, histórica y filosóficamente, muy fecunda. Véase J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Münster, 1860, 2 vols. (traducción francesa: *La philosophie scolastique*, París, 1868-1890, 4 vols.; traducción italiana: Roma, 1866, 2 vols.); Lepidi, *Examen philosophico theologicum de Ontologismo*, Lovaina, 1874; del mismo, *De Ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum;* en "Divus Thomas", 1881, n. 11; Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo le dottrine dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, Roma, 1874 (o también t. II de las *Œuvres Complètes*, trad. Murgue, Lyon, 1881, págs. 273 y sig.). Se hallará una introducción general a este problema, a veces discutible aunque siempre sugestiva, en *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. D. Sancti Bonaventurae*, ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883; especialmente *Dissertatio praevia*, págs. 1-47.

VII. CONOCIMIENTO Y VERDAD

Hemos descrito las operaciones cognitivas del alma racional y, al hacerlo, en cierto modo hemos colocado al hombre en su lugar en la jerarquía de los seres creados. Conviene detenerse en este punto para desentrañar, por un esfuerzo especial de reflexión, la naturaleza del conocimiento humano tal como Santo Tomás lo concibe, y la noción que él se formó de la verdad.

Trabajo necesario y, sin embargo, lleno de riesgos. Más de cinco siglos de historia nos separan de Santo Tomás, siglos en que abundan los sistemas nuevos o las nuevas interpretaciones de antiguos problemas, a través de los cuales el tomismo aparece como refractado. La preocupación, en sí misma legítima, por hallar en el tomismo la respuesta a problemas planteados después de él, conduce insensiblemente a modificar el sentido del problema que se había propuesto Santo Tomás, a forzar los textos en el sentido preciso para adaptarlos a los nuevos problemas, y aun a veces hasta a solicitarlos de manera tan poco discreta que se corre el riesgo, para mantener la nueva interpretación propuesta, de comprometer el equilibrio del sistema entero. Procedimientos con los cuales ni la filosofía ni la historia salen ganando. Si se desea una solución tomista del problema del conocimiento, es preciso primero que dicha solución sea la de Santo Tomás. Para que verdaderamente sea la suya, y no de Descartes o de Kant, no debemos abordarla con alguna pregunta cartesiana o kantiana en los labios, ya que las preguntas que plantean los filósofos son solidarias con las respuestas que ellos mismos les dan; debemos preguntarle cuál hubiera sido su fórmula del problema del conocimiento si, por un desenvolvimiento interno de sus propios principios, el tomismo se hubiera visto llevado a plantearlo.

Tal tarea excede netamente la competencia del historiador, aunque no por eso deja de tener algo que decir al respecto. Desarrollar una noética verdaderamente tomista presupone saber exactamente lo que significaban para Santo Tomás las dos ideas fundamentales de *conocimiento* y de *verdad*. Solamente la determinación precisa del sentido de

cada una permite concebir el papel que atribuye a cada uno de los elementos implicados en un acto de conocer, y solamente en función de dicha determinación adquirirá derecho a constituirse cualquier teoría del conocimiento que pretenda presentarse como tomista. Agotar a fondo el problema y tratarlo en todos sus detalles sería una larga empresa, tal vez prácticamente infinita; pero por lo menos es posible señalar los principios que rigen su solución (1).

La preocupación por saber qué es un conocimiento no es primitiva en el hombre. Casi todos viven y mueren sin sentir preocupaciones filosóficas, y durante su vida se sirven de sus facultades de conocer, sin siquiera soñar en admirarse de ello. Sin embargo no es posible examinar la naturaleza de los seres que se nos presentan en la experiencia sin comprobar que el hecho de conocer no está necesariamente implicado en el simple hecho de existir. Una rápida inducción permite asegurar este aserto. Existen primero seres artificiales, hechos por la mano del hombre, que son inertes e incapaces de movimiento espontáneo. Si un lecho cae, cae como madera y no como lecho; si, hundido en el suelo, brota, no brota una cama, sino un árbol. Vienen luego los seres naturales, dotados de un principio interno de movimiento, como la ligereza o el peso implicados por su forma, pero que únicamente se mueven en función de dicho principio interno, sin que se produzca jamás la menor adaptación de sus movimientos a las condiciones del mundo exterior. Dejadas a sí mismas, la piedra cae y la llama se remonta en línea recta, una empujada hacia abajo, otra hacia arriba. Existen numerosos

(1) Además de los trabajos citados a lo largo del capítulo V, se hallarán abundantes referencias a los trabajos relativos a esta cuestión en: P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, págs 36-39. Entre todas las que conocemos de esas obras, acaso no haya ninguna que no contenga ciertos hechos o ciertas ideas dignas de ser notadas; pero muchas no son utilizables para los principiantes y hasta pueden inducirlos a seguir falsas rutas. Y esto es aún más cierto de muchos libros y artículos publicados después de terminada la *Bibliographie thomiste;* se ofrece mucho de San Agustín, de Descartes y hasta de Kant, como de Santo Tomás. Aconsejamos, pues, a quienes prefieren ir seguros que no ir lejos, se contenten con un pequeño número de trabajos, buscando más encontrar la posición tomista original que hacerle sufrir lo que en alemán se llama una *Umdeutung*, por profunda que sea. Consultar, por ejemplo: A. D. Sertillanges, *L'idée générale de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin*, en la "Rev. des sciences philos. et théolog.", 1908, t. II, págs. 449-465; M. D. Roland-Gosselin, *Sur la théorie thomiste de la vérité*, *ibid.*, 1921, t. X, págs. 222-234 (agregar las importantes observaciones, *ibid.*, t. XIV, págs. 188-189 y 201-203); L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*, Lovaina, 1925. Para una discusión de conjunto de las interpretaciones propuestas, nos permitimos remitir a nuestro trabajo: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, J. Vrin, 1938.

movimientos naturales más complejos, como el de la planta que anima una vida vegetativa, y que despliega en el espacio el crecimiento de sus raíces, de sus ramas y de sus hojas; pero aun en este caso se trata de una energía dirigida y condicionada desde el interior, sin que el mundo exterior participe más que permitiendo o impidiendo su desarrollo. Una encina brota, si puede brotar, como una piedra cae, si se la suelta; una vez acabado su crecimiento, muere sin haber sido nunca otra cosa que una encina, es decir todo lo que podía llegar a ser.

En cuanto entramos en el reino animal, el aspecto de los seres cambia completamente. Regidos, como los precedentes, por principios internos, los movimientos de los animales, sin embargo, no se explican ya solamente por ellos mismos. Un perro puede hacer algo más que caer por su propio peso o crecer por su vida propia; se desplaza en el espacio buscando una presa, se abalanza para cogerla, corre para traerla, acciones todas que suponen que la presa en cuestión, que existía para sí misma, existe también para el perro. La cabra no existe para el arbusto que come, pero el arbusto existe para ella, sea cual sea su manera de existir. Esta existencia de un ser para otro, que comienza con la animalidad y se desarrolla en el hombre, es precisamente lo que se llama un conocimiento. Hay conocimiento en el mundo: esto es el hecho. Cuáles son en general las condiciones de posibilidad de un conocimiento, he ahí el problema.

Planteémoslo en todo su rigor. ¿Qué quiere decir que un ser vivo adquiere conciencia de otro ser? Si lo consideramos en sí mismo, el ser que conoce es, primero, su propia esencia, es decir que pertenece a un género, se define por una especie y se individualiza por todas las propiedades que lo distinguen de los seres de igual naturaleza. En cuanto tal, es eso y nada más: un perro, una cabra, un hombre. Pero en cuanto ser que conoce, resulta ser algo más que él mismo, puesto que la presa que el perro persigue, el arbusto que la cabra come, el libro que el hombre lee, existen de alguna manera en el perro, en la cabra y en el hombre. Puesto que estos objetos están en el sujeto que los conoce, es preciso que los sujetos hayan devenido de algún modo dichos objetos. Conocer es, pues, ser de una manera nueva y más rica que las precedentes, puesto que esencialmente es introducir en lo que uno es primero para sí lo que otra cosa es primero para sí misma (2). Exprésase este hecho diciendo

(2) En lenguaje tomista, ya que todo ser es definido por su forma, un ser que conoce se distingue de uno que no conoce en que aquél posee, además de su propia forma, la forma d■ la cosa que conoce: "Cognoscentia ■ non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia

que conocer una cosa es una manera de llegar a serla (3).

Una primera observación se impone si se quiere dar a estas observaciones todo su alcance. Cualquiera que sea la interpretación ulterior definitiva de estos hechos, está claro que nos hallamos en presencia de dos géneros de seres netamente diferentes. Entre aquello que jamás es otra cosa que lo que es, y aquello cuyo ser, al contrario, es capaz de extenderse hasta poseer el ser de los otros, media una distancia considerable, que es exactamente la distancia que separa lo material de lo espiritual. Todo lo que en un ser hay de cuerpo o de materia, tiene por efecto contraerlo, limitarlo; todo lo que contiene de espiritual, tiene por efecto, por el contrario, agrandarlo, amplificarlo. En el grado más bajo se halla el mineral, que no es sino lo que es; en el grado supremo, o por mejor decir por encima de todo grado concebible, se encuentra Dios, que es todo; entre ambos está el hombre, que, en cierta manera, es capaz de llegar a ser todo por sus sentidos y su inteligencia (4). El

nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, III de Anima (text. 37) quod *anima est quodammodo omnia*." *Sum. Theol.*, I, 14, 1, ad *Resp.*

(3) Tal es el sentido de la famosa fórmula de Juan de Santo Tomás: "Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere, *ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se.*" JOANNES A SANCTO THOMA, *De Anima*, qu. IV, art. 1. La fórmula no es del mismo Santo Tomás, mas traduce fielmente el fondo de su pensamiento. En cuanto a su interpretación, podrá seguirse la controversia entre M. N. Balthasar y el P. Garrigou-Lagrange en la "Revue Néo-scolastique de philosophie", 1923, t. XXV, págs. 294-310 y 420-441.

(4) *In III de Anima*, lect. 13; ed. Pirotta, n. 790. Cf. "Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale, per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo, quodammodo, cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt." *Sum. Theol.*, I, 80, 1, ad *Resp.* "Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in *2 de Anima* dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis est cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus... Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis..., sequitur quod ipse sit in summo cognitionis." *Sum. Theol.*, I, 14, 1, ad *Resp.* Cf. *In II de Anima*, lect. 5, ed. Pirotta, n. 283.

problema del conocimiento humano es, por lo tanto, en su fondo, el del modo de existencia de un ser espiritual, que no es pura espiritualidad.

Una segunda observación confirma la primera: no hay dos soluciones concebibles para el problema del conocimiento, una para la inteligencia y otra para los sentidos. El conocimiento sensible y el conocimiento intelectual pueden ser, y efectivamente son, dos especies diferentes o dos grados diferentes de un mismo género de operación; pero inevitablemente derivan de la misma explicación. Si hubiera que introducir un corte ideal en el orden universal, habría que hacerlo pasar entre el animal y la planta y no entre el animal y el hombre. Por restringida que sea la extensión de su campo, el animal alcanza ya al ser exterior por medio de la sensación que experimenta; hállase, pues, netamente, aunque incompletamente aún, liberado de la pura materialidad (5). De modo que deberemos describir las operaciones del conocimiento de tal manera que sea posible referir a un mismo principio y juzgar con las mismas reglas la inteligencia y la sensación.

A partir de este punto comienzan a dibujarse las tesis supremas de la noética tomista. Hasta ahora en efecto no hemos considerado sino lo necesario por parte del sujeto que conoce para que fuera posible, en general, un conocimiento; pero es muy natural que se impongan exigencias correspondientes por parte del objeto conocido. No debemos comenzar describiendo un universo cualquiera, y luego preguntarnos cuál puede ser nuestro conocimiento para que ese universo nos sea cognoscible; es preciso seguir el camino inverso: siendo un hecho que el conocimiento existe, ¿cómo deben ser las cosas para que se explique que las conozcamos?

Una primera condición de la posibilidad de este conocimiento es que también las cosas tienen cierto grado de inmaterialidad. Si se supone un universo puramente material y desprovisto de todo elemento inteligible, será, por definición, impenetrable al espíritu. Y puesto que no lo es, es que además de un intelecto que puede, en cierto modo, devenir una cosa, debe haber en esta misma cosa un cierto aspecto bajo el cual sea susceptible de llegar a ser, en cierto modo, espíritu. El elemento de un objeto asimilable para un pensamiento es precisamente su forma. Decir que el sujeto

(5) "Hujusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliqualiter." *In lib. de Anima*, II, 5, ed. Pirotta, n. 282.

que conoce se convierte en el objeto conocido equivale, en consecuencia, a decir que la forma del sujeto que conoce se aumenta con la forma del objeto conocido (6). Sabíamos ya, desde el punto de vista metafísico, que este parentesco íntimo entre el pensamiento y las cosas es posible, puesto que el universo, hasta en sus menores partículas, es una participación del supremo inteligible, que es Dios; ahora comprobamos que es necesaria para que sean concebibles hechos tales como las ideas y aún las sensaciones. No basta con afirmar un punto común entre el pensamiento y las cosas; es preciso también que las cosas sean tales que lleguen a él.

Una vez reconocida la posibilidad de esta doble asimilación, ¿en qué consiste la noción de conocimiento? Un mismo hecho se nos va a ofrecer bajo dos aspectos, según que lo consideremos desde el punto de vista de lo que aporta el objeto conocido o desde lo que aporta el sujeto que conoce. Describir conocimiento adoptando uno de estos dos aspectos complementarios, y expresándose como si se lo contemplara desde el otro, es ir a dar en inextricables dificultades.

Contemplémoslo primero desde el punto de vista del objeto, que es más fácilmente abordable. Para permanecer fieles a los principios que acabamos de sentar, debemos admitir que el ser del objeto se impone al ser del sujeto que lo conoce. Si conocer una cosa es transformarse en ella, preciso es que en el momento en que se opera el acto del conocimiento, se constituya un ser nuevo, más amplio que el primero, precisamente porque encierra en una unidad más rica al ser que conoce, tal como era antes de conocer y tal como resulta, ya acrecentado con el objeto conocido. La síntesis que se produce implica por lo tanto la fusión de dos seres que coinciden en el momento de su unión. El sentido difiere de lo sensible y el intelecto de lo inteligible; pero ni el sentido difiere de lo sentido, ni el intelecto del objeto que actualmente conoce. Por tanto el sentido tomado en su acto de sentir, se confunde literalmente con lo sensible considerado en el acto por el cuál es sentido; y el intelecto, tomado en su acto de conocer se confunde con lo inteligible tomado en el acto por el cual es conocido: *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu* (7).

(6) Véase pág. 313, nota 1.
(7) "Unde dicitur in *III lib. de Anima*, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus, informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus alius est a sensibili, vel intelligibili, quia utrumque est in potentia." *Sum. Theol.*, I, 14, 2, ad

Puede ser considerada como un colorario inmediato de este hecho la tesis tomista según la cual todo acto de conocimiento supone la presencia del objeto conocido en el sujeto que conoce. Los textos que la sostienen son numerosos y explícitos; y es tanto más imposible restringir su alcance cuanto que, como vemos, se reducen a formular de otra manera la tesis fundamental que ve en el acto del conocimiento la coincidencia del intelecto o del sentido con su objeto. No obstante, preséntase una complicación, que va a requerir la introducción de un nuevo elemento en nuestro análisis: la especie sensible para el conocimiento por los sentidos, la especie inteligible para el conocimiento por el intelecto.

Partamos del hecho de que el conocimiento de un objeto es la presencia de dicho objeto en el pensamiento; es necesario además que el objeto no lo invada hasta el punto de que deje de ser un pensamiento. De hecho las cosas pasan así, ya que si sucedieran de otro modo, ni siquiera estaríamos en condiciones de plantear el problema del conocimiento. El sentido de la vista percibe la forma de la piedra, mas no se petrifica; el intelecto concibe la idea de madera sin lignificarse; al contrario, sigue siendo lo que era y aún conserva disposiciones para llegar a ser todavía otra cosa. Si tenemos en cuenta este nuevo factor, el problema del conocimiento se plantea bajo esta forma más compleja: ¿en qué condiciones puede el sujeto que conoce convertirse en el objeto conocido, sin dejar de ser lo que es?

Para responder a esta dificultad, Santo Tomás introdujo la idea de *especie*. Cualquiera que sea el orden de conocimiento que se considere, existen un sujeto, un objeto y un intermediario entre el objeto y el sujeto. Esto, que es verdad de las formas más inmediatas de la sensación, como el tacto y el gusto (8), se hace más evidente a medida que nos elevamos en la escala del conocimiento. Para resolver el problema planteado, bastaría, pues, concebir un intermediario que, sin dejar de ser el objeto, fuera capaz de llegar a ser el sujeto. De cumplirse esta condición, la cosa conocida no invadiría el pensamiento, como efectivamente no lo invade, y sería sin embargo conocida ella misma, mediante la presencia de su *species* en el pensamiento que la conoce.

Para concebir tal intermediario, que el hecho mismo del

Resp. Cf. *In lib. de Anima*, III, lect. 2, ed. Pirotta, n. 591-593 y 724.
(8) *In lib. de Anima*, II, lect. 15, ed. Pirotta, n. 437-438. Véase M. D. Roland-Gosselin, *Ce que saint Thomas pense de la sensation immédiate et de son organe*, en la "Rev. des sciences philos. et théolog.", 1914, t. VIII, págs. 104-105.

conocimiento nos obliga a afirmar, es preciso renunciar a representárnoslo. Es ya peligroso el imaginarse las especies sensibles como si fueran sensaciones transportadas por ellas en el espacio; mas, tratándose de una forma inteligible, su prolongación hacia nuestro pensamiento no puede ser concebida sino como de naturaleza inteligible. Mejor será que ni siquiera hablemos de prolongación, ya que hemos salido de lo físico para entrar en lo metafísico. La operación que analizamos se realiza íntegramente fuera del espacio y lo inteligible de la cosa, que está en el espacio por su materia, no necesita franquear ningún espacio para alcanzar a la intelección del pensamiento, que a su vez está también por su cuerpo, en el espacio. Ningún obstáculo más funesto que la imaginación para la inteligencia de semejante problema; no se trata aquí sino de conceder al pensamiento y a las cosas lo que requieren para poder hacer lo que hacen: algo mediante lo cual el objeto pueda coincidir con nuestro intelecto, sin destruirse a sí mismo y sin que nuestro intelecto deje de ser lo que es.

La *species*, que debe cumplir este papel, será por tanto concebida primeramente como no siendo sino lo inteligible o lo sensible del objeto, bajo otro modo de existencia. Prácticamente es casi imposible hablar de ella sin expresarse como si la especie fuera una imagen, un equivalente o un substituto del objeto, y el mismo Santo Tomás no repara en hacerlo; pero es de capital importancia el comprender bien que la especie de un objeto no es un ser y el objeto otro ser distinto; es el objeto mismo por modo de especie, es decir el objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un sujeto. Sólo entendiéndolo así, podrá decirse que no es la especie del objeto la que está presente en el pensamiento, sino el objeto por su especie; y como la forma del objeto es en él el principio activo y determinante, la forma del objeto es la que se convertirá, por su especie, en el intelecto que la conocerá. Toda la objetividad del conocimiento humano depende, en fin de cuentas, del hecho de que lo que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa no es un intermediario ajeno, o un substituto distinto, sino la especie sensible de la cosa misma, que hecha inteligible por el intelecto agente llega a ser la forma de nuestro intelecto posible (9). Una última consecuencia del mismo principio

(9) Véase la fórmula sorprendente que Santo Tomás da de esta operación: "Cum vero praedictas species *(scil.* intelligibiles) in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis." *Compendium theologiae,* cap. 83. El término "similitudo", con el cual Santo Tomás

acabará de poner en evidencia la continuidad de la especie con la forma del objeto.

Hemos dicho que era necesario introducir la noción de *species* en el análisis del conocimiento, a fin de salvaguardar la individualidad del sujeto y del objeto. Supongamos ahora que, para asegurar mejor su individualidad y su distinción, concedemos a la especie que los une una existencia propia. Resultará inmediatamente que el objeto del conocimiento dejará de ser la forma inteligible de la cosa misma conocida, para pasar a ser la especie inteligible que la sustituye. En otros términos, si las especies fueran seres distintos de sus formas, nuestro conocimiento recaería sobre las especies y no sobre los objetos (10). Consecuencia inaceptable por dos razones: primero, porque en dicho caso todo nuestro conocimiento dejaría de referirse a realidades exteriores para no alcanzar sino sus representaciones en la conciencia, con lo que caeríamos en el error platónico que cree que nuestra ciencia es una ciencia de ideas, cuando es una ciencia de las cosas; además, porque ningún criterio de certeza sería ya concebible, al resultar cada cual único juez de lo verdadero, ya que sólo sería cuestión de lo que captara su pensamiento y no de lo que es independientemente de éste. Puesto que en lo referente a las cosas existe pues una ciencia demostrativa y no simples opiniones, es necesario que los objetos del conocimiento sean las cosas en sí mismas y no imágenes individuales que de ellas se distinguirían. O sea, que la especie no es *lo que* el pensamiento conoce de la cosa,

designa a menudo la especie (por ejemplo *Cont. Gent.*, II, 98), debe tomarse con el sentido pleno que recibe entonces: una participación de la forma, que la representa porque no es sino dicha forma prolongada. La "similitudo formae" no es una pintura ni aún un calco, con los cuales el conocimiento captaría sólo las sombras de los objetos: "Sciendum est autem quod, cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente, sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae." *In Metaph.*, lib. VI, lect. 4, ed. Cathala, n. 1.234. Cf. 1.235-1.236. Precisamente porque tener la "similitud" de la forma equivale a tener la forma, podremos llegar ■ la definición tomista de la verdad

(10) "Quidam posuerunt, quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi; et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, id est speciem intelligibilem in se receptam: et secundum hoc species hujusmodi est ipsum *quod* intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus", etc. *Sum. Theol.*, I, 85, 2, ad *Resp.* "Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu; in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu; unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus." *Ibid.*, ad 1m.

sino *aquéllo por lo cual* la conoce ([11]), y ningún ser intermediario se interpone, en el acto del conocimiento, entre el pensamiento y su objeto.

Contemplemos ahora el mismo acto desde el punto de vista del pensamiento: ¿bajo qué aspecto se nos aparecerá?

Lo que en primer lugar llama la atención es que el acto de conocimiento es un acto inmanente al sujeto. Con esto entendemos que se realiza en él y sólo en su beneficio. A partir de este momento la unidad del intelecto y de su objeto, que hemos subrayado con tanta insistencia, se nos presentará bajo un aspecto nuevo y definido. Hasta ahora, basándonos en que el conocimiento era el acto común del que conocía y de lo conocido, podíamos permitirnos decir indiferentemente que el pensamiento devenía el objeto de su conocimiento, o que el objeto devenía el conocimiento que el pensamiento adquiriría de él. De ahora en adelante veremos claramente que al tornarse inteligible en el pensamiento la cosa no se convierte en nada diferente a lo que ya era. Ser conocido, para un objeto que no tiene conciencia de serlo, no es ningún acontecimiento; para él todo sucede como si nada se hubiera producido; el ser del sujeto que conoce, y solamente él, ha ganado algo, por lo tanto, en esta operación.

Pero aún hay más. Por cuanto el acto del conocimiento es enteramente inmanente al pensamiento, no basta decir que éste hácese el objeto; es además necesario que el objeto se acomode a la manera de ser del pensamiento, para que este pensamiento pueda llegar a ser el objeto. El pensamiento no es por lo tanto su ser sumado al del objeto, sino porque el objeto toma en él un ser del mismo orden que el suyo: *Omne quod recipitur in altero, recipitur secundum modum recipientis.* Para que el hierro o el árbol estén en el pensamiento como conocidos, deben estarlo sin su materia y por su sola forma, es decir, según un modo de ser universal y espiritual. Este modo de existencia que las cosas tienen en el pensamiento que las asimila, es lo que se denomina un ser "intencional" ([12]). Transformación profunda del dato concreto realizado por el espíritu que lo recibe. Lo que la experiencia le proporciona es un hombre particular, forma y materia; lo que

([11]) "Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligit... Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientia de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis (*scil.* la lógica)." *In. lib. de Anima*, III, lect. 8, ed. Pirotta, n. 718.

([12]) *In lib. de Anima*, II, lect. 24, ed. Pirotta, n. 552 y 553.

el sentido y luego el intelecto reciben es la forma cada vez más aligerada de todo rastro material, es decir, su inteligibilidad.

Y no es esto todo, pues el acto del conocimiento va a liberarse del objeto de una manera aún más neta al producir el verbo interior, o concepto. Se da el nombre de concepto a lo que el intelecto concibe en sí mismo y expresa por medio de una palabra ([13]). La especie sensible, y luego inteligible, mediante la cual conocemos sin conocerla, era aún la forma misma del objeto; el concepto es la similitud del objeto que el intelecto engendra bajo la acción de la especie. Nos hallamos, pues, aquí en presencia de un verdadero sustituto del objeto, que no es ya ni la substancia del intelecto que conoce, ni la cosa misma conocida, sino un ser intencional, cuya subsistencia es imposible fuera del pensamiento ([14]), que es designado por el término y que luego la definición fijará.

En consecuencia, vamos viendo ya con mayor claridad la compleja relación que une nuestro conocimiento a su objeto. Entre la cosa, tomada en su naturaleza propia y el concepto que de ella forma el intelecto, se introduce una doble semejanza que importa saber distinguir. Primero, la de la cosa en nosotros, es decir, la semejanza de la forma que es especie, semejanza directa, expresada de sí por el objeto e impresa en nosotros por él, tan indiscernible de él como lo es del sello la acción que ejerce sobre la cera, semejanza, en consecuencia, que no se distingue de su principio, porque no es una representación suya, sino una promoción, una especie de continuación. En segundo término la semejanza que concebimos en nosotros de la cosa, y que en lugar de ser su misma forma es sólo su representación ([15]). Lo

([13]) "Dico autem intentionem intellectam (*sive* conceptum) id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum." *Cont. Gent.*, IV, 11.

([14]) *In lib. de Anima*, II, 12, ed. Pirotta, Nos. 378-380. *Sum. Theol.*, 1, 88, 2, ad 2m.

([15]) "Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat diffinitio... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similen. Quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat." *Cont. Gent.*, I, 53, ad *Ulterius autem.*

que ahora se trata de saber es cómo se halla asegurada la fidelidad del concepto a su objeto.

Es imposible dudar de que el concepto de la cosa, primer producto del intelecto, sea realmente distinto de la cosa misma. La disociación entre ambos se efectúa, por decirlo así, experimentalmente bajo nuestros ojos, ya que el concepto de hombre, por ejemplo, existe sólo en el intelecto que lo concibe, mientras que los hombres continúan existiendo en la realidad, aun cuando cesan de ser conocidos. Que el concepto tampoco sea la especie misma directamente introducida en nosotros por el objeto no es cosa menos evidente, ya que, como acabamos de ver, la especie es la causa del concepto en nosotros ([16]). Pero a falta de una identidad entre el conocimiento y el objeto conocido, o aun entre la especie inteligible y el concepto, podemos al menos comprobar la identidad entre el objeto y el sujeto que engendra en sí la semejanza del objeto. El concepto no es la cosa, mas el intelecto que lo concibe es verdaderamente la cosa de la cual se forma un concepto. El intelecto que produce el concepto de libro no lo hace sino porque primero ha devenido la forma de un libro, gracias a la especie, que no es sino esta misma forma; y he ahí por qué el concepto se asemeja necesariamente a su objeto. Así como al principio de la operación, el intelecto se hacía uno con el objeto porque se hacía uno con su especie, de la misma manera, al final de la operación, el intelecto no tiene en sí más que una representación fiel del objeto, porque antes de producirla había, en cierta manera, llegado a ser el objeto mismo. El concepto de un objeto se asemeja a éste porque el intelecto debe ser fecundado por la especie del objeto mismo para ser capaz de engendrarlo ([17]).

([16]) "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III Anima (com. 12). Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem." *De potentia*, qu. XI, art. 5, ad *Resp.* Cf. *Ibid.*, qu. VIII, art. 1, ad *Resp.* Qu. IX, art. 5, ad *Resp. De Veritate*, qu. III, art. 2, ad *Resp.*

([17]) Véase, *De natura verbi intellectus*, desde: "Cum ergo intellectus, informatus specie natus sit agere...", hasta: "Verbum igitur cordis...";

La operación mediante la cual el intelecto engendra en sí el concepto es una operación natural; al cumplirla, hace simplemente lo que a su naturaleza corresponde hacer, y siendo el proceso de la operación tal como acabamos de describirlo, puede concluirse que su resultado es, necesariamente, infalible. Un intelecto que no expresa lo inteligible sino sólo después que el objeto lo ha impreso en él, no puede errar en su expresión. Designemos con el término "quididad" la esencia de la cosa así conocida. Podremos decir que la quididad es el objeto propio del intelecto y que éste jamás se equivoca al aprehenderla. Si se hace abstracción, para simplificar el problema, de las causas accidentales de error que pueden falsear la experiencia, se comprobará que así ocurre realmente. Por derecho, y casi siempre de hecho, un intelecto humano puesto ante un roble forma en sí el concepto de árbol y, puesto en presencia de Sócrates o de Platón, forma en sí el concepto de hombre. El intelecto concibe las esencias tan infaliblemente como el oído percibe los sonidos y la vista los colores ([18]).

De modo que el concepto normalmente se conforma con su objeto; sin embargo, su presencia en el intelecto no cons-

sobre todo la expresiva fórmula: "Idem enim lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum objectum *(scil.* conceptum) formatur, et manet cum objecto formato." No pudiendo establecer identidad entre el concepto y el objeto, Santo Tomás mantiene por lo menos la continuidad de la inteligibilidad de las cosas y de aquélla que permite al entendimiento introducir en el concepto. Por eso los textos en que Santo Tomás declara que el objeto inmediato del intelecto es el concepto y no la cosa, en nada contradice la objetividad del concepto. Al contrario, si nuestro intelecto tuviera una intuición inmediata del objeto (como la vista ve el color), el concepto formado [illegible] continuación de esta intuición sería simplemente una imagen de nuestra intuición y, en consecuencia, una imagen mediata del objeto. Al considerar el concepto, objeto inmediato del intelecto, como un producto de este intelecto fecundado por el mismo objeto, Santo Tomás piensa garantizar con eso la continuidad más estricta entre la inteligibilidad del objeto y la del concepto. Desde este punto de vista aparece plenamente la necesidad de afirmar la especie como un principio, más bien que como un objeto de conocimiento. Está el objeto, que no es captado en sí por una intuición; está la *species*, que [illegible] siempre el objeto y por lo tanto no es tampoco captada por una intuición; está el intelecto informado por la *species*, que deviene así el objeto y que tampoco tiene la intuición directa de lo que por esta vía ha llegado a ser; está por fin el concepto, primera representación consciente del objeto: *ninguna representación intermedia separa pues al objeto del concepto que lo expresa*, siendo esto lo que confiere [illegible] nuestro conocimiento conceptual su objetividad. Todo el peso de la doctrina [illegible] apoya pues sobre la doble aptitud de nuestro intelecto: 1° para convertirse en la cosa; 2°, para engendrar el concepto mientras se encuentra así fecundado.

([18]) "Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus: unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est". *De Verit.* qu. I, art. 12, ad *Resp.* Cf.

tituye aún la presencia de una verdad. Todo lo que de él podemos decir, por el momento, es que se encuentra ahí, y ni el mismo intelecto que lo ha formado sabe cómo lo ha hecho. Este concepto no ha nacido de una reflexión del intelecto considerando la especie inteligible y esforzándose luego por fabricar una imagen que se le asemeje; la unidad del intelecto y de la especie, impide suponer un desdoblamiento de este género (19). La consecuencia más evidente de esta continuidad en la operación es que, si el concepto es conforme al objeto, el intelecto que así lo engendra no lo sabe. Esta aprehensión simple y directa de la realidad por el intelecto no supone por tanto, de su parte, ninguna actividad consciente y reflexiva; es la operación de un ser que obra según su naturaleza y bajo la acción de una realidad exterior, más bien que la actividad libre de un espíritu que domina dicha realidad y la enriquece.

Para que esta conformidad del concepto con el objeto llegue a ser conocida y adquiera forma de verdad en una conciencia. es preciso, pues, que el intelecto agregue algo a la realidad exterior que ha asimilado. Esta adición comienza en cuanto, no contento con aprehender una cosa, pronuncia un juicio sobre ella y dice: esto es un hombre, esto es un árbol. En este caso el intelecto aporta verdaderamente algo nuevo, una afirmación que existe sólo en él, y no en las cosas, y de la cual podrá preguntarse si corresponde o no a la realidad. La fórmula que define la verdad como una adecuación de la cosa y del intelecto: *adaequatio rei et intellectus*, expresa pues simplemente el hecho de que el problema de la verdad carece de sentido mientras el intelecto no se haya afirmado como distinto de su objeto. Hasta entonces, ya que no es sino uno con la cosa *(species)* o no obra sino bajo su presión inmediata *(conceptus)*, estar de acuerdo con ella será simplemente estar de acuerdo consigo mismo. Pero luego surge el juicio, acto original del pensamiento y que se presenta por sí en el

Sum. Theol., I, 16, 2: "Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens"'.

(19) "Sed sciendum est quod cum reflexio fiat redeundo super idem; hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur, gignitio verbi non est reflexa". *De nat. verbi intellectus.* "Non enim intellectus noster inspiciens hanc speciem *(scil.* intelligibilem) tamquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus; sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed in ipsa specie formatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in objectum primum". *Ibid.*

pensamiento; se enfrentan entonces dos realidades bien distintas y puede por consiguiente plantearse el problema de su relación. La verdad no es otra cosa que el acuerdo entre la razón que juzga y la realidad afirmada por el juicio; el error se reduce, por lo contrario, a su desacuerdo (20).

La *adeaquatio rei et intellectus* es una de las fórmulas filosóficas más conocidas; pero mientras para algunos tiene el significado de una verdad profunda, para otros, representa la más simplista, la más ingenuamente sofística de las definiciones de la verdad. No corresponde a la historia de la filofía ni el refutar esta doctrina ni el justificarla; pero debe ésta al menos hacerla comprender, lo que no es posible sin llamar la atención sobre el sentido que encierra esta fórmula en la ontología existencial de Santo Tomás de Aquino.

Tomada en sí misma, la noción de verdad se aplica directamente, no a las cosas, sino al conocimiento que de ellas tiene el pensamiento. Ya dijimos que sólo hay verdad o error posibles allí donde hay juicio. Ahora bien, el juicio es una operación de la razón que asocia o disocia los conceptos. Por tanto en el pensamiento es donde reside la verdad propiamente dicha. En otros términos, los pensamientos son verdaderos, y no las cosas. Por lo contrario, si se contempla la relación del pensamiento con las cosas desde el punto de vista de su fundamento, habrá de decirse que la verdad se halla en las cosas, más bien que en el pensamiento. Digo que Pedro existe; si este juicio de existencia es verdadero, es porque efectivamente Pedro existe. Digo que Pedro es un animal racional; si digo la verdad, es porque Pedro es efectivamente un ser vivo dotado de razón. Sigamos adelante: digo que una cosa no puede ser tal y su contraria; si este principio es verdadero, es porque en efecto cada ser es el ser que es y no otro; y este principio es evidentemente verdadero, porque el primer fundamento de todo lo que pueda decirse de verdad sobre cualquier ser, es el hecho primitivo, infranqueable para el pensamiento, de que dicho ser es lo que es.

Hasta aquí el realismo tomista es simplemente el heredero de todo lo que de sano poseían los realismos anteriores, en los que pretende basarse expresamente y con todo derecho (21). Es muy superior a ellos sin embargo, en esto como en otros puntos, al profundizarlos en el sentido existencial.

(20) *Qu. disp. de Veritate*, qu. I, art. 3, ad *Resp.*

(21) Véanse las fórmulas de San Agustín, de San Anselmo, de San Hilario de Poitiers, de Avicena y de Isaac Israeli, acumuladas por Santo Tomás en las *Qu. disp. de Veritate*, qu. I, art. 1, ad *Resp.* Sobre el carácter intrínseco al ser de la verdad así entendida, véanse las justas notas del P. Pedro DESCOQS, S. J., *Institutiones metaphysicae generalis*, París, G. Beauchesne, 1915, t. I, págs. 350-363.

Considerada en su forma por decirlo así estática, o esencial, la verdad ontológica significa simplemente que lo verdadero es un trascendental: *ens et verum convertuntur*. En efecto todo lo que es, es inteligible, es decir objeto de un conocimiento verdadero actual o posible. Extendiendo esta relación abstracta de convertibilidad al caso real de Dios, se ve de inmediato que, no solamente de derecho, sino también de hecho, todo lo que es, es conocido actualmente en su verdad, adecuadamente y tal cual es. Éste no es sin embargo el último fundamento de esta tesis, ya que la anterioridad del ser sobre lo verdadero tiene su comienzo allí donde comienza el ser mismo, en Dios. El conocimiento divino es verdadero porque es adecuado al ser divino. Digamos más bien que le es idéntico. Si Dios es verdad, es porque su verdad es una misma cosa con su existir, por una identidad de la cual la adecuación de nuestro conocimiento verdadero al objeto, es tan sólo una lejana y deficiente imitación.

Aunque lejana y deficiente, dicha imitación no es por eso menos fiel, al menos siempre que se la entienda tal como es. Conviene recordar aquí que los objetos de conocimiento no son seres, sino porque Dios los crea y conserva como actos de existir. La metafísica rige a la noética, como rige a todo el resto de la filosofía. En tal doctrina la verdad no podrá realizar la adecuación del entendimiento y del ser si no alcanza la adecuación del entendimiento y del existir. Por esta razón, notémoslo con Santo Tomás, es el juicio la operación más perfecta del entendimiento, ya que él solo es capaz de alcanzar, más allá de la esencia de los seres que el concepto aprehende, aquel *ipsum esse* que sabemos es la fuente de toda realidad (22).

Por eso se comprende así mismo el papel principal que desempeña la aprehensión de las existencias concretas en la noética de Santo Tomás. Repítese sin cesar que el primer principio tomista del conocimiento es la noción de ser. Indudablemente es así. Primero en el orden de la aprehensión simple de los conceptos, el ser lo es también en el orden del juicio. Esto es indispensable, ya que todo juicio está formado por conceptos. Sin embargo, es preciso agregar que el vocablo principio se entiende en dos sentidos diferentes en la filosofía de Santo Tomás, como en toda otra filosofía. Descartes ha reprochado vivamente a la escolástica el haber afirmado o puesto, como primer principio, la noción universal de ser y el principio de identidad que deriva inmediatamente de él. ¿Qué conocimientos concretos, preguntaba Descartes, puede esperarse que surjan de nociones tan formalmente abstractas? De donde concluía: no es ni el principio de identidad ni el de contradicción, por evidentes que sean, sino el primer juicio de existencia, lo que constituye el primer principio de la filosofía. Si conocer es progresar de existencias en existencias, el primer principio de la filosofía no puede ser sino el juicio de existencia que precede y condiciona a todos los demás: pienso, por lo tanto soy.

(22) Véase 1ª parte, cap. I, págs. 63-64. Sobre las consecuencias epistemológicas de este principio, véase E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance, cap.* VIII, págs. 213-239.

Descartes tenía razón, al menos en cuanto de este modo destacaba, hasta el punto de hacerla inolvidable en adelante, la distinción entre los principios reguladores del pensamiento, como el principio de identidad o de contradicción, y los principios de adquisición del conocimiento, como era para él el *Cogito*. En cambio, en cuanto acusaba a la escolástica de haber erigido el principio de contradicción en principio de adquisición del conocimiento, su crítica daba en el vacío, por lo menos en lo que concierne a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. El "principio punto de partida" de la filosofía tomista no es en efecto sino la percepción sensible de los seres concretos actualmente existentes. Todo el edificio de una sabiduría de tipo tomista, desde la más humilde de las ciencias hasta la metafísica, reposa pues sobre esta experiencia existencial fundamental, cuyo contenido, el conocimiento humano jamás cesará de investigar cada vez más completamente.

A partir de este punto central, vemos coincidir las tesis rectoras de la noética tomista y concordar los textos que sus intérpretes acostumbran oponer entre sí. En primer lugar, es cierto que el primer objeto conocido es la cosa misma: *id quod intelligitur primo est res*, siempre que se encuentre presente en el pensamiento mediante su especie: *res, cujus species intelligibilis est similitudo* (23). Al decir, con este sentido preciso, que el objeto es lo primero conocido, no se pretende oponer el conocimiento del objeto al concepto que lo expresa, sino al conocimiento del acto intelectual que lo concibe y del sujeto que realiza dicho acto. La fórmula *id quod intelligitur primo est res* significa pues: el pensamiento se forma en primer lugar el concepto del objeto; luego, reflexionando sobre dicho objeto, comprueba el acto por el cual acaba de captarlo, y en fin, al saber la existencia de sus actos, se descubre a sí mismo como fuente común a todos ellos: *et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus,*

(23) *Sum. Theol.*, I. 85, 2, ad *Resp.*

quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cujus est perfectio ipsum intelligere (24).

En segundo lugar, es igualmente cierto el decir que el primer objeto del intelecto no es la cosa, sino su concepto. Esto es cierto con tal que se lo entienda en el único sentido que recibe esta proposición en el pensamiento de Santo Tomás, cuando éste la formula. Lo conocido, en el propio sentido del término, no es el ser considerado en su existencia subjetiva propia, puesto que permanece tal cual es, tanto si lo conozco como si no lo conozco; es únicamente ese mismo ser, en cuanto se ha hecho mío por la coincidencia de mi intelecto y de su especie, de donde resultará el acto del concepto. Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto, no significa negar que lo sea la cosa, sino más bien afirmar que la cosa lo es, en cuanto su inteligibilidad constituye toda la inteligibilidad del concepto (25).

Una vez comprendidas estas tesis rectoras de la doctrina tomista, resulta posible concebir una epistemología que la continúe fielmente, y hasta es posible que ya la poseamos en forma más completa de lo que habitualmente nos imaginamos.

En el primer plano de tal doctrina convendría poner una crítica de la Crítica, cuyo objeto fuera averiguar si el argumento fundamental del idealismo no implicará una falsa posición del problema del conocimiento. No existe un puente que pueda ser franqueado por el pensamiento para introducirse en las cosas; por consiguiente el idealismo es verdadero, si se supone de antemano que las cosas son para sí y el intelecto también para sí, es decir si se presupone que su encuentro es imposible. Es contradictorio investigar si nuestras ideas se conforman o no a las cosas, siendo un hecho que las cosas no nos son conocidas sino mediante sus ideas; el argumento es irrefutable y nuevamente llegamos a la conclusión de que el idealismo será verdadero siempre que no resulte ser una petición de principio. Santo Tomás, se dice, no advirtió esta dificultad. Pero quizá sea porque había resuelto antes otra que el idealismo tampoco ha señalado, y cuya solución torna imposible el planteamiento mismo del problema idealista. Santo Tomás no se preguntó qué condiciones hacen posible una física matemática; pero se preguntó en cambio, mediante qué condiciones podemos tener la idea general de un cuerpo físico cualquiera, encontrándose acaso preformada la posibilidad de nuestra ciencia, en general, en la conformidad del más humilde de nuestros conceptos con su objeto. Es cosa posible, contrariamente a la tesis idealista, saber si nuestras ideas se conforman o no con las cosas, en una doctrina en la cual la presencia de las cosas en nosotros es la condición misma de la concepción de las ideas. La verdadera respuesta tomista al problema crítico se encuentra, pues, en una precrítica, en la cual la investigación sobre la posibilidad de un conocimiento en general es antes que la investigación sobre la posibilidad de la ciencia en particular. Pedir a Santo Tomás una refutación directa de la crítica kantiana, es pedirle la solución de un problema que, desde su propio punto de vista, no tiene razón de existir.

Una vez limpio el terreno de escombros por esta averiguación previa, parecería tal vez que, desde el punto de vista de Santo Tomás, una teoría completa del conocimiento dispensa de lo que después de Kant se ha llamado su crítica. Existe el conocimiento; este conocimiento es cierto, al menos bajo ciertas condiciones (26). Lo es cada vez que se ha formado en condiciones normales, en un espíritu normalmente constituído. Porque, ¿cómo es posible explicar que se haya podido llegar a un acuerdo entre los espíritus y que haya, más allá del conflicto de las opiniones, una verdad? El intelecto, en busca de ese fundamento impersonal de las verdades dadas,

(24) *Sum. Theol.*, I, 87, 3, ad *Resp.*

(25) *De potentia*, qu. VIII, art. 1, y qu. IX, art. 5. No alcanzamos a ver qué es lo que separa en este punto al P. Roland-Gosselin de J. Maritain ("Rev. des sciences phil. et théol.", 1925, t. XIV, pág. 202). La identidad entre la especie (y por tanto el objeto) y el intelecto, que J. Maritain sostiene con razón, en nada es contradicha por la no identidad que el P. Roland-Goselin comprueba, con igual razón, entre el objeto y el concepto. Lo que no comprendemos es en qué pueden ser invocados los textos que afirman lo uno para negar lo otro. Posiblemente el origen del malentendido se encuentra en la doble aplicación del término *similitudo*, que hemos señalado (pág. 322): la conformidad con el objeto de una *similitudo* expresada por el objeto no es un problema, puesto que es el objeto mismo; la conformidad con el objeto de una *similitudo* de este objeto expresada por el pensamiento es cierta, dadas las condiciones según las cuales el pensamiento la expresa; mas no es ya idéntica al objeto. El P. Roland-Gosselin tiene, pues, razón al escribir: "Para Santo Tomás es siempre la semejanza del verbo con la cosa de la que se distingue (la semejanza y no la identidad) la que da razón de su objetividad". *(Op. cit.*, pág. 203). Bien; pero esta semejanza del verbo con la cosa presupone a su vez la identidad entre la especie y el intelecto que concibe al verbo, sin lo cual lo que el verbo (o concepto) expresa no sería ya la cosa misma. Puede uno sospechar si tantos malentendidos no provendrán de que todas estas identidades son pensadas como individuales cuando no son sino específicas. La definición de la *similitudo*, es *convenientia in forma*. De la forma del objeto al concepto hay continuidad específica perfecta; el número de los intermediarios es, pues, sin importancia; con tal de que la identidad específica y formal se mantenga constante, el concepto sigue siendo siempre el objeto mismo en cuanto conocido.

(26) Véase sobre este punto el importante trabajo del P. Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, en los *Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste, III), 1923, págs. 253-274.

reflexiona sobre su acto y juzga que ese fundamento se halla, a la vez, en la identidad específica de naturaleza que establece un parentesco entre todas las razones humanas y en la objetividad impersonal de las cosas conocidas por esas razones. Pero ¿es, acaso, concebible el acto de un pensamiento que comprende una cosa determinada? Para saberlo, preciso es que el análisis regresivo, que nos ha conducido hasta el concepto, se remonte del concepto al intelecto. ¿Existe en nosotros un principio tal que pueda producir un concepto de cuya conformidad con el objeto podamos tener garantía? Sin duda, si es verdad que poseemos una inteligencia, es decir, en fin de cuentas, si es cierto que no nos encontramos encerrados en nuestro ser, sino que somos capaces de llegar a ser otros por modo de representación ([27]). Tal es la única base posible de una teoría tomista del conocimiento. La adecuación del intelecto a lo real, que define a la verdad, se afirma legítimamente en una doctrina, en la que, reflexionando sobre sí mismo, el intelecto se juzga capaz de llegar a devenir la realidad: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur*. En cuanto el intelecto, que juzga las cosas, sabe que para concebirlas es preciso su unión con ellas, ya ningún escrúpulo podrá impedirle afirmar como válidos los juicios en los que se hace explícito el contenido de sus conceptos. El hecho inicial del conocimiento, del cual este análisis es sólo un profundizamiento progresivo, es por consiguiente la aprehensión directa de una realidad inteligible, por un intelecto servido por una sensibilidad.

([27]) "In intellectu enim est (*scil.* veritas), sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur". *Qu. disp. de Veritate*, qu. I, art. 9, ad *Resp.*

VIII. EL APETITO Y LA VOLUNTAD

Hasta ahora no hemos considerado sino las potencias cognitivas del intelecto humano. Pero el alma es capaz, no solamente de conocer, sino también de desear. Carácter éste que comparte con todas las formas naturales y que si adquiere en ella un aspecto particular es porque el alma humana es una forma dotada de conocimiento. De toda forma, en efecto, deriva una cierta inclinación: el fuego, por ejemplo, en virtud de su forma, tiende a elevarse hacia lo alto y engendrar el fuego en los cuerpos que toca. Ahora bien, la forma de los seres dotados de conocimiento es superior a la forma de los cuerpos desprovistos de él. En los últimos, la forma determina cada cosa al ser particular que le es propio; en otros términos, sólo le confiere su ser natural. La tendencia que surge de dicha forma recibe así con propiedad el nombre de *apetito natural*. Los seres dotados de conocimiento están determinados, por lo contrario, al ser propio que les es natural por una forma que, indudablemente, es su forma natural, pero que también es capaz de recibir las especies de los otros seres: así el sentido recibe las especies de todos los sensibles y el intelecto las especies de todos los inteligibles. El alma humana es, pues, apta para llegar a ser en cierto modo todas las cosas, gracias a los sentidos y a su intelecto; en lo cual se asemeja, hasta cierto punto, al mismo Dios, en quien preexisten los ejemplares de todas las criaturas. Por lo tanto si las formas de los seres que conocen son de un grado superior al de las formas desprovistas de conocimiento, necesariamente las tendencias que se producen en aquéllos deben ser superiores a la inclinación natural. Aquí aparecen las potencias apetitivas del alma por las cuales el animal se inclina hacia lo que conoce ([1]). Agregaremos que por participar de la bondad divina más ampliamente que las cosas inanimadas, los animales necesitan mayor número de operaciones y de medios para adquirir su perfección propia. Se parecen a esos hombres de quienes hemos hablado, que pueden lograr una salud perfecta, a con-

([1]) *Sum. Theol.*, I, 80, 1 ad *Resp.*

dición de recurrir a una multiplicidad conveniente de medios (2). El apetito natural, determinado a un solo objeto y a una mediocre perfección, requiere una sola operación para adquirirla. El apetito del animal, al contrario, debe ser multiforme y capaz de extenderse a todo aquello que los animales necesitan; por eso su naturaleza requiere necesariamente un apetito que siga su facultad de conocer y les permita siempre tender hacia todos los objetos que aprehenden (3).

Comprendemos ya desde ahora que la naturaleza del apetito se halla estrechamente ligada al grado del conocimiento del que procede. No puede extrañar, por lo tanto, el ver atribuir al alma humana tantas potencias apetitivas cuantas potencias cognoscitivas posee. El alma aprehende los objetos por medio de dos potencias: una inferior, la sensitiva y otra superior, la potencia intelectual o racional; tenderá pues hacia los objetos por dos potencias apetitivas: una inferior, llamada *sensualidad*, que a su vez se divide en *irascible* y *concupiscible*, y otra superior, llamada *voluntad* (4).

No es posible poner en duda que se trata de dos potencias distintas del alma humana. El apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito racional se distinguen como tres grados irreductibles de perfección. Efectivamente, cuanto más se aproxima una naturaleza a la perfección divina, tanto más claramente se descubre en ella la semejanza expresa del Dios creador. Ahora bien, lo que caracteriza a la dignidad divina, es que quien la posee mueve, inclina y dirige todo, sin ser a su vez movido, inclinado o dirigido por otro. O sea que cuanto más próxima de Dios está una naturaleza, tanto menos se halla determinada por Él y es tanto más capaz de determinarse por sí misma. La naturaleza insensible, que en razón de su materialidad está infinitamente alejada de Dios, será pues impulsada hacia determinado fin; sin embargo no podrá decirse que tiende por sí misma hacia dicho fin, sino más bien que es conducida a él por una inclinación. Tal la flecha que el arquero dirige hacia el blanco, o la piedra que tiende hacia abajo (5). La naturaleza sensitiva, al contrario, más cercana a Dios, contiene en sí algo que la inclina, el objeto deseable que aprehende. Sin embargo la inclinación en sí misma no se halla en poder del animal; sino que está determinada por el objeto. En el caso precedente el objeto de la inclinación era exterior, y la inclinación determinada; en este caso el objeto es interior, aunque la inclinación sigue

(2) Véase pág. 283.
(3) *De Veritate,* XXII, 3, ad *Resp.* y ad 2m.
(4) *De Veritate,* XV, 3, ad *Resp.*
(5) *De Veritate,* XXII, 1, ad *Resp.*

estando determinada. Los animales, puestos en presencia de lo deleitable, no pueden evitar el desearlo, ya que no son dueños de sus inclinaciones; por eso puede decirse, con Juan Damasceno, que no obran, sino que son accionados: *non agunt sed magis aguntur.* La razón de esta inferioridad estriba en que el apetito sensible del animal está ligado, como el sentido mismo, a un órgano corporal; su proximidad a las disposiciones de la materia y a las cosas corporales le da, pues, una naturaleza menos apta para mover que para ser movida.

Pero la naturaleza racional, mucho más próxima a Dios que las precedentes, no puede dejar de poseer una inclinación de orden superior y distinta de las otras dos. Como los seres animados, comprende en sí inclinaciones hacia objetos determinados como, por ejemplo, por ser forma de un cuerpo natural pesado tiende hacia abajo. Como los animales, posee una inclinación que puede ser movida y determinada por los objetos exteriores que aprehende. Pero posee además una inclinación que no es necesariamente movida por los objetos deseables que aprehende, que puede inclinarse o no según le plazca y cuyo movimiento, en consecuencia, sólo es determinado por él mismo. Ahora bien, ningún ser puede determinar su propia inclinación hacia el fin si no conoce de antemano el fin y la relación de los medios con dicho fin. Este conocimiento sólo pertenece a los seres racionales. Por consiguiente un apetito que no sea necesariamente determinado desde fuera de él, se hallará estrechamente ligado al conocimiento racional; por eso se le llama apetito racional o de voluntad (6). De modo que la distinción entre la voluntad y la sensualidad consiste en que la una se determina a sí misma, en tanto que la otra es determinada en su inclinación, lo que supone dos potencias de distinto orden. Y como, a su vez, esta diversidad según el modo de determinación requiere una diferencia en el modo de aprehender los objetos, puede decirse que, secundariamente, los apetitos se distinguen como los grados de conocimiento a que corresponden (7).

Examinemos cada una de estas potencias en sí misma, y en primer lugar el apetito sensitivo o sensualidad. El objeto natural, decimos, está determinado en su ser natural y no puede ser sino lo que por su naturaleza es; por lo tanto no posee sino una sola inclinación hacia un objeto determinado y sin que esta inclinación exija que pueda distinguir lo deseable de lo que no lo es. Basta con que el autor de la naturaleza haya provisto a esto al conferir a cada ser la inclina-

(6) *De Veritate,* XXII, 4, ad *Resp.*
(7) *Sum. Theol.,* I, 80, 2, ad *Resp. De Veritate,* XXII, 4, ad 1m.

ción propia que le conviene. En cambio el apetito sensitivo, si bien no tiende hacia lo deseable y al bien general que sola la razón aprehende, tiende hacia todo objeto que le es útil o deleitable. Así como el sentido, al cual corresponde, tiene por objeto un sensible particular cualquiera, el apetito sensitivo tiene por objeto un bien particular cualquiera (8). No es menos cierto que nos hallamos aquí en presencia de una facultad que, considerada en su naturaleza propia, es únicamente apetitiva y de ningún modo cognoscitiva. La sensualidad recibe su nombre del movimiento sensual, como la visión recibe su nombre de la vista, y como, de una manera general, la potencia recibe su nombre del acto. En efecto, el movimiento sensual, si lo definimos en sí mismo y con precisión, no es sino el apetito consecutivo a la aprehensión de lo sensible por el sentido. Pero contrariamente a la acción del apetito, esta aprehensión no tiene nada de un movimiento. La operación por la cual el sentido aprehende su objeto está completamente acabada cuando el objeto aprehendido ha pasado a la potencia que lo aprehende. La operación de la virtud apetitiva alcanza en cambio su término en el momento en que el ser dotado de apetito se inclina hacia el objeto que desea. O sea que la operación de las potencias aprehensivas se asemeja a un reposo, mientras que la operación de la potencia apetitiva se asemeja más bien a un movimiento. La sensualidad no deriva por lo tanto en ningún modo del dominio del conocimiento, sino únicamente del dominio del apetito (9).

Dentro del apetito sensitivo, que constituye una suerte de potencia genérica designada con el nombre de sensualidad, se distinguen dos potencias que constituyen sus especies: la *irascible* y la *concupiscible*. El apetito sensitivo coincide con el apetito natural en que ambos tienden siempre hacia un objeto conveniente al ser que lo desea. Por otra parte es fácil observar en el apetito natural una doble tendencia, que corresponde a la doble operación que realiza el ser natural. Por la primera de estas operaciones, la cosa natural se esfuerza por adquirir lo que debe conservar su naturaleza; así el cuerpo pesado se mueve hacia abajo, es decir, hacia el lugar natural de su conservación. Por la segunda operación, cada cosa natural emplea cierta cualidad activa en la destrucción de todo lo que pueda serle contrario. Y es necesario que los seres corruptibles puedan ejercer una operación de este género, ya que si no poseyeran la fuerza de destruir lo que les es contrario se corromperían inmediatamente. De modo

(8) *De Veritate,* XXV, 1, ad *Resp.*
(9) *Sum. Theol.,* I, 81, 1, ad *Resp. De Veritate,* XXV, 1, ad 1m.

que el apetito natural tiende al logro de dos fines: adquirir lo que está de acuerdo con su naturaleza, y obtener una suerte de victoria sobre cada uno de sus adversarios. Ahora bien, la primera operación es de orden más bien receptivo; la segunda más bien de orden activo; y como obrar y padecer dependen de distintos principios, conviene que haya potencias diferentes en el origen de estas diversas operaciones. Lo mismo pasa en lo que concierne al apetito sensitivo. Por su potencia apetitiva, el animal tiende en efecto hacia aquello que es conveniente a su propia naturaleza y capaz de conservarla; ésta es la función que realiza lo concupiscible, cuyo objeto propio es todo lo agradable que los sentidos pueden aprehender. Por otra parte, el animal manifiestamente desea obtener la victoria y la dominación sobre todo lo que le es contrario, función que cumple lo irascible, cuyo objeto no es ya lo agradable, sino al contrario lo penoso y lo arduo (10).

Lo irascible es, pues, evidentemente, una potencia diferente de lo concupiscible. En efecto, la razón de deseable no es la misma en lo simpático que en lo adverso. Generalmente no es posible vencer lo arduo o adverso sino a costa de algún placer y de exponerse a algunos sufrimientos. Para combatir el animal deja el placer todopoderoso, y no abandonará la lucha a pesar del dolor que sus heridas le producen. Por otra parte, lo concupiscible tiende a recibir su objeto, ya que lo único que desea es estar unido a lo que le deleita. Lo irascible, al contrario, se orienta hacia la acción, porque tiende a lograr la victoria sobre lo que le es peligroso. Ahora bien, lo que decimos de lo natural, es igualmente cierto para lo sensible; recibir y obrar se refieren siempre a potencias diferentes. Esto se verifica también en lo que concierne al conocimiento, ya que nos hemos visto obligados a distinguir entre el intelecto agente y el intelecto posible. Por lo tanto debemos considerar como dos potencias distintas lo irascible y lo concupiscible. Pero esta distinción no impide que estén respectivamente ordenadas. Lo irascible, en efecto, está ordenado hacia lo concupiscible, del cual es guardián y como un defensor. Era necesario que el animal pudiera vencer a sus enemigos, gracias a lo irascible, para que lo concupiscible pudiera gozar en paz de los objetos que le son agradables. De hecho, siempre se baten los animales para procu-

(10) *Sum. Theol.,* I, 81, 2, ad *Resp.* Esta distinción puede parecer inútil (cf. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* París, E. Flammarion, 1931, pág. 215); sin embargo acaba de ser resucitada y largamente estudiada por M. PRADINES, *Philosophie de la sensation,* t. II, *Les sens du besoin,* París, Les Belles-Lettres, 1932; t. III, *Les sens de la défense,* París, Les Belles-Lettres, 1934.

rarse un placer; luchan para gozar de los placeres del amor o del alimento. Por consiguiente los movimientos de lo irascible tienen su origen y su fin en lo concupiscible. La ira comienza por la tristeza y concluye en el goce de la venganza, que pertenecen a lo concupiscible; la esperanza comienza en el deseo y termina en el placer. De modo que los movimientos de la sensualidad van siempre de lo concupiscible a lo concupiscible, pasando por lo irascible ([11]).

Entre estas dos potencias, distintas aunque estrechamente asociadas, ¿puede discernirse alguna diferencia en cuanto al grado de perfección? ¿Es posible afirmar la superioridad de lo concupiscible o de lo irascible, como hemos comprobado la superioridad del apetito sensible sobre el apetito natural? Si consideramos aparte la potencia sensitiva del alma, notaremos en primer lugar, que tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el punto de vista del apetito, comporta ciertas facultades que le corresponden de derecho por el solo hecho de su naturaleza sensible y otras, el contrario, que posee en virtud de una especie de participación de esta potencia de orden superior: la razón. No quiere decir que lo intelectual y lo sensible lleguen, en algunos puntos, a confundirse; pero los grados superiores de lo sensible confinan con los grados inferiores de la razón, según el principio sentado por Dionisio: *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum* ([12]). Así, la imaginación pertenece al alma sensitiva como perfectamente conforme con su grado propio de perfección; aquello que percibe las formas sensibles es por naturaleza apto para conservarlas. Posiblemente no sucede lo mismo en lo que concierne a la estimativa. Recordemos las funciones que hemos atribuído a esta potencia del orden sensible; aprehende las especies que los sentidos no son capaces de recibir, pues percibe los objetos como útiles o nocivos, y a los seres como amigos o enemigos. La apreciación que el alma sensitiva realiza así sobre las cosas, confiere al animal una especie de prudencia natural, cuyos resultados son análogos a los que obtiene la razón por caminos totalmente diferentes. Ahora bien, parece que lo irascible debe ser superior a lo concupiscible, como la estimativa lo es a la imaginación. Cuando el animal, en virtud de su apetito concupiscible, tiende hacia el objeto que le procura un placer, nada hace que no esté perfectamente proporcionado a la naturaleza propia del alma sensitiva. Pero para que el animal movido por lo irascible llegue a olvidar su placer para

([11]) *De Veritate*, XXV, 5, ad *Resp.*
([12]) *De Div. Nom.*, c. VII.

desear una victoria que no puede obtener sin dolor, es necesario que se trate de una potencia apetitiva muy próxima a un orden superior al sensible. Así como la estimativa obtenía resultados análogos a los del intelecto, lo irascible obtiene resultados análogos a los de la voluntad. Por consiguiente podemos colocar a lo irascible por encima de lo concupiscible, aun cuando su fin sea salvaguardar el acto de lo concupiscible; veremos en él al instrumento más noble con que la naturaleza haya dotado al animal para que pueda mantenerse en la existencia y asegurar su propia conservación ([13]).

Esta conclusión, que se impone en lo que concierne al animal, no es menos válida en lo que concierne al hombre dotado de voluntad y de razón. Las potencias del apetito sensitivo son exactamente de la misma naturaleza en el animal y en el hombre racional. Los movimientos cumplidos son idénticos, solamente su origen es diferente. Si consideramos el apetito sensitivo tal como se encuentra en los animales, comprobamos que es movido y determinado por las apreciaciones de su estimativa; así la oveja teme al lobo porque espontáneamente lo juzga peligroso. Pero ya hemos observado precedentemente ([14]) que la estimativa es reemplazada en el hombre por una facultad cogitativa, que compara las imágenes de los objetos particulares. Por lo tanto es la cogitativa la que determina los movimientos de nuestro apetito sensitivo, y como esta razón particular, a su vez de naturaleza sensible, es movida y dirigida en el hombre por la razón universal, nuestros apetitos están colocados bajo la dependencia de nuestra razón.

Nada más fácil, por otra parte, que comprobarlo. Los razonamientos silogísticos parten de premisas universales para concluir en proposiciones particulares. Cuando el objeto sensible es percibido por nosotros como bueno o malo, útil o nocivo, puede decirse que la percepción de *tal nocivo* o de *tal útil* particular, está condicionada por nuestro conocimiento intelectual de lo nocivo y de lo útil en general. Obrando sobre la imaginación por medio de silogismos apropiados, la razón puede hacer aparecer a cada objeto como agradable o desagradable. Todos pueden calmar su ira o aplacar su temor, por el razonamiento ([15]). Agreguemos, en fin, que en el hombre, el apetito sensitivo no puede hacer ejecutar ningún movimiento por la potencia motriz del alma, sin la obtención previa del asentimiento de la voluntad. En los animales el apetito irascible o concupiscible determina inmediatamente

([13]) *De Veritate*, XXV, 2, ad *Resp.*
([14]) Véase cap. V, pág. 292.
([15]) *De Veritate*, XXV, 4, ad *Resp.*

ciertos movimientos; la oveja teme al lobo, inmediatamente huye de él. No hay en este caso ningún apetito superior que pueda inhibir los movimientos de origen sensible. No sucede lo mismo en el hombre; la inclinación de sus apetitos no desencadena infaliblemente sus movimientos, los cuales siempre aguardan, al contrario, la orden superior de la voluntad. En todas las potencias motrices ordenadas, las inferiores no mueven sino en virtud de las superiores; el apetito sensitivo, de orden inferior, no podría determinar ningún movimiento sin el consentimiento del apetito superior. Así como en las esferas celestes las inferiores son movidas por las superiores, el apetito es movido por la voluntad (16).

Hemos llegado así al umbral de la actividad voluntaria y del libre arbitrio propiamente dicho. Para alcanzarlo nos bastará con atribuir al apetito un objeto proporcionado, desde el aspecto de la universalidad, al del conocimiento racional. Lo que sitúa a la voluntad en su grado propio de perfección, es el tener como objeto primero y principal lo deseable y el bien como tales; los seres particulares sólo pueden llegar a ser objetos de voluntad en la medida en que participan de la razón universal de bien (17). Determinemos las relaciones que pueden establecerse entre el apetito y el nuevo objeto.

Es un hecho digno de notarse, que cada potencia apetitiva es determinada necesariamente por su objeto propio. En el animal desprovisto de razón, el apetito es inclinado infaliblemente por lo deseable que aprehenden los sentidos; el bruto que ve lo deleitable no puede dejar de desearlo. Lo mismo sucede en lo que concierne a la voluntad. Su objeto propio es el bien general, y para ella es una necesidad natural absoluta el desearlo. Esta necesidad procede inmediatamente de su propia definición. Lo necesario, en efecto, es lo que no puede dejar de ser. Cuando esta necesidad se impone a un ser en virtud de uno de sus principios esenciales, ya material, ya formal, se dice que esta necesidad es natural y absoluta. Se dirá, en este sentido, que todo compuesto de elementos contrarios se corrompe necesariamente, y que los ángulos de todo triángulo son necesariamente iguales a dos rectos. Asimismo el intelecto debe, por definición, adherirse necesariamente a los principios primeros del conocimiento. Y del mismo modo la voluntad debe necesariamente adherirse al bien en general, es decir al fin último que es la beatitud. Es poco decir que esta necesidad no repugna a la voluntad; es ella el principio formal constitutivo de su esencia. Así, pues, como en el origen de todos nuestros conocimientos especulativos se halla la intelección de los principios, la adhesión de la voluntad al fin último se halla en el origen de todas nuestras operaciones voluntarias. Y no puede ser de otro modo. Lo que un ser posee por las exigencias de su propia naturaleza y con una posesión invariable, necesariamente es en él el fundamento y principio de todo lo demás, tanto propiedades como operaciones. Porque la naturaleza de cada cosa y el origen de todo movimiento se encuentran siempre en un principio invariable (18). Concluyamos pues. La voluntad quiere necesariamente el bien en general; esta necesidad no significa sino que la voluntad no puede dejar de ser lo que es, y esta adhesión inmutable al bien como tal constituye el principio primero de todas sus operaciones.

Del hecho de que la voluntad no puede dejar de querer el bien en general: *bonum secundum communem boni rationem* (19), ¿se deduce acaso que quiera necesariamente todo lo que quiere? Evidentemente no. Volvamos, en efecto, al paralelo entre el apetito y el conocimiento. La voluntad, decimos, adhiérese natural y necesariamente al fin último, que es el Soberano Bien, como el intelecto presta adhesión natural y necesaria a los primeros principios. Ahora bien, hay proposiciones que son inteligibles para la razón humana y que sin embargo no van unidas a dichos principios por un lazo de conexión necesaria. Tales son las proposiciones contingentes, es decir todas aquellas que pueden negarse sin contradecir a los primeros principios del conocimiento. La adhesión inmutable que el intelecto da a los principios no le obliga, por lo tanto, a la aceptación de dichas proposiciones. Pero existen también las proposiciones llamadas necesarias, porque derivan necesariamente de los primeros principios, de los cuales pueden deducirse por vía de demostración. Negar esas proposiciones equivaldría a negar los principios de los cuales derivan. Por tanto si el intelecto percibe la conexión necesaria que une dichas conclusiones a sus principios, debe necesariamente aceptar las conclusiones, como acepta los principios de los cuales las deduce; pero su asentimiento no es de ningún modo necesario mientras una demostración no le haya hecho descubrir la necesidad de esta conexión. Lo mismo pasa en lo que concierne a la voluntad. Existe un gran número de bienes particulares que se caracterizan por el hecho de que uno puede ser perfectamente

(16) *Sum. Theol.* I, 81, 3, ad *Resp.*

(17) *De Veritate*, XXV, 1, ad *Resp.* Toda la jerarquía de las relaciones entre los diversos tipos de formas y los diversos tipos de apetición, está resumida con insuperable maestría en *Cont. Gent.*, II, 47, ad *Amplius*.

(18) *Sum. Theol.*, 1, 2, 1, ad *Resp.*

(19) *Sum. Theol.*, I, 59, 4, ad *Resp.*

feliz sin poseerlos; no están, pues, ligados a la beatitud por una conexión necesaria y, en consecuencia, la voluntad no se ve naturalmente obligada a querer esos bienes.

Consideremos, por otra parte, los bienes que van unidos a la bienaventuranza por un vínculo de conexión necesaria. Se trata evidentemente de todos los bienes mediante los cuales el hombre se une a Dios, en quien solo consiste la verdadera beatitud; la voluntad humana no puede negarles su adhesión. Pero ésta es una necesidad de derecho, no de hecho. Así como las conclusiones se imponen necesariamente tan sólo a aquellos que las ven implicadas en los principios, del mismo modo el hombre no se adheriría indefectiblemente a Dios y a lo que es de Dios, sino cuando viere la esencia divina con visión segura, y la conexión necesaria de los bienes particulares que a ella se refieren. Tal es el caso de los bienaventurados confirmados en gracia: su voluntad se adhiere necesariamente a Dios, porque ven su esencia. En este mundo, al contrario, la vista de la esencia divina no la poseemos; nuestra voluntad quiere por lo tanto la beatitud, pero nada más. No podemos ver con una evidencia inmediata que Dios es el Soberano Bien y la única beatitud, ni descubrir con certidumbre demostrativa el vínculo de conexión necesaria que puede unir con Dios lo que verdaderamente es de Dios. De manera que no solamente la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere, sino que como su imperfección es tal que jamás se halla sino en presencia de bienes particulares, puede concluirse que, si exceptuamos al Bien en general, jamás debe necesariamente querer lo que quiere ([20]). Esta verdad aparecerá más claramente aún, una vez que hayamos determinado las relaciones que existen en el seno del alma humana, entre el entendimiento y la voluntad.

No carece de interés para la mejor inteligencia de lo que es nuestro libre albedrío, el averiguar si una de estas dos potencias es más noble que la otra y de más eminente dignidad. El intelecto y la voluntad pueden ser considerados ya en su esencia misma, ya como potencias particulares del alma que ejercen determinados actos. Por esencia, la función del intelecto es la aprehensión del ser y lo verdadero en su universalidad; la voluntad, por otra parte, es por esencia el apetito del bien en general. Si los comparamos desde este punto de vista, el intelecto nos parecerá más eminente y más noble que la voluntad, porque el objeto de la voluntad está comprendido e incluído en el del intelecto. La voluntad tiende hacia el bien en cuanto es deseable; pero el bien supone el ser; sólo habrá bien deseable donde haya un ser que sea bueno y deseable; pero el ser es el objeto propio del intelecto; la esencia del bien que la voluntad desea es lo mismo que aprehende el intelecto; de manera que si comparamos los objetos de estas dos potencias, veremos el del intelecto como absoluto y el de la voluntad como relativo; y pues el orden de las potencias del alma sigue el orden de sus objetos, podemos concluir que, tomado en sí mismo y absolutamente, el intelecto es más eminente y más noble que la voluntad ([21]).

([20]) *De Veritate*, XXII, 6, ad *Resp. De malo*, III, 3, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 82, 2, ad *Resp.*

A la misma conclusión llegamos si comparamos el intelecto referido a su objeto universal con la voluntad considerada como una potencia del alma particular y determinada. El ser y la verdad universal, objetos propios del intelecto, contienen en efecto a la voluntad, a su acto y aún a su objeto, cual otros tantos seres y verdades particulares. Desde el punto de vista del intelecto, la voluntad, su acto y su objeto, son materia de intelección, exactamente como la piedra, la madera y todos los seres y todas las verdades que aprehende. Pero si consideramos a la voluntad según la universalidad de su objeto, que es el bien; y al intelecto, al contrario, como una potencia especial del alma, la relación de perfección que precede se invertirá. Cada intelecto individual, cada conocimiento intelectual y cada objeto de conocimiento constituyen bienes particulares y, bajo este aspecto, colócanse por debajo del bien universal que es el objeto propio de la voluntad. Considerada desde este punto de vista, la voluntad se nos presenta como superior al intelecto y capaz de moverlo.

Existe pues inclusión recíproca y, por eso mismo, moción recíproca del entendimiento y de la voluntad. Una cosa puede mover a otra porque constituye su fin. En este sentido el fin mueve al que lo realiza, ya que éste actúa para realizarlo. El intelecto mueve pues la voluntad, puesto que el bien que el intelecto aprehende es el objeto de la voluntad y la mueve a título de fin. Pero también puede decirse que un ser mueve a otro cuando obra sobre él y modifica el estado en que se halla; así lo que altera mueve a lo que es alterado, el motor al móvil, y, en este sentido, la voluntad mueve al intelecto. En todas las potencias activas ordenadas recíprocamente, la que tiende al fin universal mueve a las que tienden a fines particulares. Esto puede verificarse fácilmente en el orden natural así como en el orden social. El cielo, cuya acción tiene por fin la conservación de los cuerpos

([21]) *Sum. Theol.* I, 82, 3, ad *Resp.*

que se engendran y se corrompen, mueve todos los cuerpos inferiores que sólo obran para conservar su especie o su propia individualidad. Igualmente el rey, cuya acción tiende al bien general de todo el reino, mueve con sus órdenes a los encargados del gobierno de cada ciudad. Pues bien, la voluntad tiene por objeto el bien y el fin en general; las demás potencias del alma están ordenadas sólo hacia bienes particulares, como el órgano visual cuyo fin es la percepción de los colores, y el intelecto, cuyo fin es el conocimiento de lo verdadero. Por lo tanto la voluntad mueve al intelecto y a todas las otras potencias del alma a realizar sus actos, salvo las funciones naturales de la vida vegetativa que no se encuentran sometidas a las decisiones de nuestra libertad (22).

Por lo dicho nos será fácil comprender en qué consiste nuestro libre arbitrio y en qué condiciones se ejerce su actividad. Y en primer lugar, podemos tener como evidente que la voluntad del hombre está libre de toda sujeción. Y aun algunos filósofos pretenden restringir la libertad a esta sola ausencia de sujeción; pero esto es una condición necesaria, en modo alguno suficiente, de nuestra libertad. Efectivamente resulta bien claro que la voluntad nunca puede ser obligada. Obligación significa violencia y lo violento es, por definición, lo que contraría la inclinación natural de una cosa. Lo natural y lo violento se excluyen recíprocamente, no pudiendo concebirse que una cosa posea simultáneamente uno y otro de dichos caracteres. Pero lo voluntario no es otra cosa que la inclinación de la voluntad hacia su objeto; si la sujeción y la violencia se introdujeran en la voluntad, la destruirían, pues, inmediatamente. Así como lo natural es lo que se hace siguiendo la inclinación de una naturaleza, lo voluntario se hace según la inclinación de la voluntad; y así como es imposible que una misma cosa sea a la vez violenta y natural, es igualmente imposible que una potencia del alma sea simultáneamente obligada, es decir violenta, y voluntaria (23).

Pero hemos visto ya que hay más aún; y que, libre por definición de toda sujeción, la voluntad se halla igualmente libre de necesidad. Negar esta verdad es suprimir en los actos humanos todo lo que les confiere un carácter condenable o meritorio. No parece, en efecto, que podamos merecer o desmerecer al realizar actos que no pudiéramos evitar. Una doctrina que condujera a suprimir el mérito, y en consecuencia toda moral, debe ser considerada como afilosófica: *extranea philosophiae*. Porque si en nosotros nada hay que sea

(22) *Sum. Theol.*, I, 82, 4, ad *Resp.*
(23) *Sum. Theol.*, I, 82, 1, ad *Resp.*

libre y, forzosamente estamos determinados a querer, deliberaciones y exhortaciones, preceptos y castigos, alabanzas y reprensiones, en una palabra todos los objetos de la filosofía moral, desaparecen de inmediato y pierden toda significación. Tal doctrina es afilosófica, decimos, como lo son todas las opiniones que destruyen los principios de una parte cualquiera de la filosofía, y como lo sería la siguiente proposición: nada se mueve, ya que haría imposible toda filosofía de la naturaleza (24). Pues bien, la negación de nuestro libre arbitrio, cuando no se explica por la impotencia de ciertos hombres para dominar sus pasiones, no puede fundarse sino en sofismas; y, ante todo, en la ignorancia de las operaciones que las potencias del alma humana realizan, así como de sus relaciones con su objeto.

El movimiento de toda potencia del alma puede considerarse desde dos puntos de vista: el del sujeto y el del objeto. Tomemos un ejemplo. La vista, considerada en sí misma, puede ser llevada a ver más o menos claramente si se producen modificaciones en la disposición del órgano visual. En este caso el principio del movimiento se encuentra en el sujeto. Pero puede encontrarse en el objeto, lo que sucede por ejemplo, cuando el ojo percibe un cuerpo blanco al cual luego se substituye un cuerpo negro. El primer género de modificación concierne al ejercicio mismo del acto; a él se debe que el acto se cumpla o no y que se cumpla de mejor o peor manera. La segunda modificación concierne a la especificación del acto, ya que la especie del acto es determinada por la naturaleza de su objeto. Consideremos pues el ejercicio del movimiento voluntario bajo uno y otro de estos dos aspectos y comprobaremos en primer lugar que la voluntad no se halla sometida a ninguna determinación necesaria en cuanto al ejercicio de su acto.

Hemos dicho más arriba que la voluntad mueve todas las potencias del alma; se mueve pues a sí misma como mueve todo lo demás. Tal vez se objete que, de ser así, se encuentra en potencia y en acto a la vez y bajo un mismo aspecto; pero esta dificultad es sólo aparente. Consideremos, por ejemplo, el intelecto de un hombre que busca descubrir la verdad; él se mueve a sí mismo hacia la ciencia, ya que va de lo que conoce en acto a lo que ignora y sólo conoce en potencia. Igualmente, cuando un hombre quiere una cosa en acto, muévese a querer otra cosa que sólo quiere en potencia, es decir, en suma, que aun no quiere. Así, cuando un hombre quiere la salud, la misma voluntad que tiene de recobrar la salud, lo mueve a querer tomar el remedio necesario. Inme-

(24) *De malo,* VI art. un., ad *Resp.*

diatamente de querer la salud, comienza a deliberar sobre los medios de adquirirla, siendo el resultado de esta deliberación el querer tomar el remedio. ¿Qué sucede en este caso? La deliberación precede a la voluntad de tomar un remedio; pero la deliberación, a su vez, presupone la voluntad de un hombre que ha querido deliberar. Y como esta voluntad no siempre ha querido deliberar, necesariamente algo debe haberla movido a ello. Si se ha movido ella misma, necesariamente habrá que suponer una deliberación anterior, que a su vez proceda de un acto de voluntad. Y como no es posible remontarse así hasta el infinito, debe admitirse que el primer movimiento de la voluntad humana se explica por la acción de una causa exterior, bajo cuya influencia la voluntad comenzó a querer. ¿Cuál puede ser esta causa? El primer motor de la voluntad y del intelecto necesariamente debe encontrarse, según parece, por encima de la voluntad y del intelecto. Por lo tanto es el mismo Dios. Y ello sin que esta conclusión introduzca necesidad alguna en nuestras determinaciones voluntarias. Porque Dios es, en efecto, el primer motor de todos los móviles, pero mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. Aquél que mueve lo liviano hacia arriba y lo pesado hacia abajo, mueve también la voluntad según su propia naturaleza; no le imprime por lo tanto un movimiento necesitado, sino, al contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia diferentes objetos. Por consiguiente si consideramos a la voluntad en sí misma, como fuente de los actos que ejerce, no descubriremos otra cosa que una sucesión de deliberaciones y de decisiones, ya que toda decisión supone una deliberación anterior y toda deliberación supone, a su vez, una decisión. Y si remontamos al origen primero de este movimiento, hallamos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que no se lo confiere sino indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y del ejercicio del acto, no se descubre, pues, ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad.

Consideremos, por otra parte, el punto de vista de la especificación del acto, que es el del objeto. Tampoco hallaremos en ello necesidad alguna. En efecto, ¿cuál es el objeto capaz de mover la voluntad? Es el bien, aprehendido por el intelecto como conveniente: *bonum conveniens apprehensum*. Si pues se propone cierto bien al intelecto y éste lo percibe sin considerarlo no obstante como conveniente, dicho bien no bastará para mover la voluntad. Por otra parte las deliberaciones y las decisiones tienen por objeto a nuestros actos, que son cosas individuales y particulares. De modo que no basta con que un objeto sea bueno en sí y, de una manera

general, conveniente para nosotros, para mover nuestra voluntad; es preciso además que lo aprehendamos como bueno y conveniente en tal caso particular, teniendo en cuenta todas las circunstancias particulares que podamos descubrir. Solamente un objeto puede presentarse a nosotros como bueno y conveniente en todos sus aspectos, y éste es la bienaventuranza. Boecio la definió: *status omnium bonorum congregatione perfectus* (25); por lo tanto es manifiesto que tal objeto mueve necesariamente a nuestra voluntad. Pero esta necesidad, notémoslo bien, sólo se refiere a la determinación del acto; se limita, pues, exactamente al hecho de que la voluntad no puede querer lo contrario de la beatitud. Esta reserva podría ser expresada de otro modo diciendo que si la voluntad realiza un acto mientras el intelecto piensa en la beatitud, dicho acto necesariamente será determinado por tal objeto; la voluntad no querrá otro. Pero el ejercicio mismo del acto permanece libre. Si no es posible dejar de querer la beatitud cuando se piensa en ella, es posible, sin embargo, no querer pensar en la beatitud; la voluntad sigue siendo dueña de su acto del cual puede hacer uso como le plazca con respecto a cualquier objeto: *libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti* (26).

Supongamos, por otra parte, que el bien propuesto a la voluntad no sea tal según todas las particularidades que lo caracterizan. En tal caso, no solamente la voluntad quedará libre de cumplir o no su acto, sino que aun la determinación del acto dejará de ser necesaria. O en otros términos, la voluntad podrá, como siempre, no querer que pensemos en dicho objeto; pero además podremos querer un objeto diferente aun mientras pensamos en aquél. Bastará con que este nuevo objeto se nos presente como bueno bajo cualquiera de sus aspectos.

¿Por qué razones la voluntad dará a unos objetos preferencia sobre otros entre los bienes particulares que se le ofrecen? Pueden señalarse tres razones principales. Puede suceder en primer lugar que un objeto aventaje a otro en excelencia; por lo tanto, al elegirlo, la voluntad se mueve conforme a la razón. Sucede también que, a causa de sus disposiciones interiores o de cualquier circunstancia exterior, el intelecto se detiene sobre cierto carácter particular de un bien, de preferencia a cualquier otro; en este caso la voluntad se rige por dicho pensamiento, cuyo origen es accidental. Y en fin debe tenerse en cuenta la disposición en que se halla el hombre en su conjunto. La voluntad del hombre irritado no se decide

(25) *De Consolat. philosophiae*, lib. III, prosa 2.
(26) *De Veritate*, XXII, 6, ad *Resp.*

como lo haría la de un hombre tranquilo ya que el objeto conveniente al primero no lo sería para el otro. Cual es el hombre, tal es el fin. El hombre sano no se alimenta como el enfermo. Pues bien, la disposición que conduce a la voluntad a considerar como bueno o conveniente a tal o cual objeto, puede tener un doble origen. Si se trata de una disposición natural y substraída a la voluntad, tiene la voluntad necesidad natural de conformarse a ella. Así todos los hombres desean naturalmente ser, vivir, y conocer. Pero si, por el contrario, se trata de una disposición que no sea naturalmente constitutiva del hombre, sino que dependa de su voluntad, el individuo no estará necesitado a conformarse a ella. Supongamos por ejemplo que una pasión cualquiera nos haga considerar como bueno o malo a tal o cual objeto particular; nuestra voluntad puede reaccionar contra esta pasión y transformar así nuestra apreciación del objeto. Podemos dominar la cólera y no dejarnos cegar por ella al juzgar un objeto. Si la disposición considerada es un hábito, será más difícil librarnos de ella, ya que es más difícil deshacerse de un hábito que refrenar una pasión. Sin embargo no se trata de algo imposible y aun en este caso, la elección de la voluntad se mantiene libre de toda necesidad (27).

Resumamos las conclusiones precedentes. Suponer que la voluntad pueda ser obligada, es una contradicción en los términos, y un absurdo; se halla por lo tanto libre de toda violencia. ¿Está libre de necesidad? Sobre este punto debemos hacer una distinción. En lo que concierne al ejercicio del acto, la voluntad está siempre libre de necesidad; podemos incluso no querer el Soberano Bien, ya que podemos no querer pensar en él. En lo que concierne a la determinación del acto, no nos es posible dejar de querer el Soberano Bien o los objetos de nuestras disposiciones naturales mientras pensamos en ellos; pero podemos elegir libremente entre todos los bienes particulares, incluso aquellos que por disposiciones adquiridas consideramos como tales, sin que ninguno de ellos pueda determinar el movimiento de nuestra voluntad. En pocas palabras: la voluntad es siempre libre de querer o de no querer un objeto cualquiera; es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares. Y con esto vemos ya dibujarse los elementos constitutivos del acto humano; nos queda por determinar con más precisión sus relaciones examinando las operaciones mediante las cuales el hombre se mueve hacia la beatitud que constituye su bien supremo y su último fin.

(27) *De malo,* VI, art. un., ad *Resp.*

TERCERA PARTE

LA MORAL

I. EL ACTO HUMANO

COMÚNMENTE nos imaginamos el acto creador como no teniendo otro efecto sino producir todo el ser creado del no ser. Pero ésta es una concepción incompleta y unilateral de lo que es la creación. Su eficacia no se agota en el impulso que hace surgir los seres de Dios. Al mismo tiempo que las criaturas reciben un movimiento que las sitúa en un ser relativamente independiente y exterior al del Creador, reciben otro segundo movimiento que les hace volver hacia su punto de partida y tiende a hacerlos remontar, y acercarse lo más posible a su primera fuente. Ya hemos examinado el orden según el cual las criaturas inteligentes salen de Dios y hemos definido también las operaciones que las caracterizan: quédanos por determinar el término hacia el cual tienden estas operaciones y el fin para el cual se ordenan (1).

En realidad, solamente con respecto al hombre se plantea el problema en toda su dificultad. La suerte de los ángeles quedó definitivamente fijada desde el primer instante que siguió a su creación. No porque hayan sido creados en estado de beatitud (2), sino que creados, según es probable, en estado de gracia, los que quisieron se volvieron hacia Dios en un acto único de caridad que les mereció de inmediato la felicidad eterna (3); en tanto que los ángeles malos, por un

(1) Referente al conjunto de la moral de Santo Tomás, véase A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, París, 1916. Étienne GILSON; *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires)*, París. J. Gabalda, 6ª ed., 1941. Michaël WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Max Hueber, Munich, 1933. G. ERMECKE, *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1941. Este último trabajo es, en nuestra opinión, el mejor de todos.

(2) *In II Sent.*, dist. 4, art. 1.

(3) *Sum. Theol.*, I, 62, 5, ad *Resp.* La razón de este hecho estriba en la perfección de la naturaleza angélica. El ángel vive naturalmente bajo el régimen de la intuición directa e ignora el conocimiento discursivo; por consiguiente puede alcanzar su fin mediante un solo acto; el hombre, al contrario, está obligado a buscarlo; necesita por consiguiente del

acto único de su libre arbitrio, se alejaron para siempre de él (4). En lo que concierne a las criaturas inferiores al hombre, es decir que están desprovistas de conocimiento intelectual, la solución del problema no es menos simple. Desprovistas de inteligencia y de voluntad, no pueden alcanzar su fin último, que es Dios, sino en cuanto participan de cierta semejanza con su creador. Dotadas de ser, de vida, o de conocimiento sensible, constituyen, en diversos grados, otras tantas imágenes del Dios que las ha formado, y la posesión de esta similitud es para ellas la posesión de su fin último (5).

La verdad de esta conclusión es evidente. En efecto, el fin corresponde siempre al principio. De modo que si conocemos el principio de todas las cosas, es imposible que ignoremos su fin. Ahora bien, hemos demostrado más arriba que el primer principio de todas las cosas es un creador que trasciende el universo por él creado. De modo que el fin de todas las cosas debe ser un bien, ya que únicamente el bien puede desempeñar el papel de fin, y un bien exterior al universo; por lo tanto dicho fin no es otro que Dios. Falta saber cómo las criaturas desprovistas de inteligencia pueden tener un fin que les sea exterior. Cuando se trata de un ser inteligente, el fin de su operación está constituído por lo que se propone hacer, o el objetivo hacia el cual tiende. Pero en un ser desprovisto de intelecto, la única manera de poseer un fin exterior a sí mismo consiste, ya en poseerlo efectivamente sin conocerlo, ya en representarlo. En este sentido puede decirse que Hércules es el fin de la estatua en la que se desea representarlo. Y también en este sentido puede decirse que el Soberano Bien, exterior al universo, es él fin de todas las cosas, en cuanto es poseído y representado por ellas, ya que en cuanto son y operan, todas las criaturas tienden a participar de él y a representarlo en cuanto cada una de ellas puede hacerlo (6).

Pero no sucede lo mismo en lo concerniente al hombre, dotado de libre arbitrio, es decir de inteligencia y de voluntad. La inclinación que Dios le ha impreso al crearlo no es natural; es una inclinación voluntaria, de lo cual resulta que

tiempo y de una vida de cierta duración para alcanzarlo. De modo que la duración de la vida humana se funda en el modo de conocimiento que es propio del hombre. "Homo secundum suam naturam non statim natus est ultiman perfectionem adipisci, sicut angelus: et ideo homini longior vita data est ad merendum beatitudinem, quam angelo.". *Ibid.*, ad 1m. Cf. I. 58, 3, y 4; I, 62, 6, ad *Resp.*

(4) *Ibid.*, 63, 6, ad *Resp.*

(5) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 1, 8, ad *Resp.*

(6) *Cont. Gent.*, III, 17, *Sum. Theol.*, I, 103, 2, ad *Resp.* y ad 2m *Qu. Disp. de Veritate,* qu. 13, art. 1 y 2.

esta criatura, imagen de Dios como todas las otras, y más excelentemente que muchas de ellas, es dueña de sus actos. Debemos pues investigar cuál es su último fin y por qué medios le será posible lograrlo.

I. — La estructura del acto humano

Hemos dicho más arriba que el hombre es un ser dotado de voluntad, propiedad inseparable de un agente racional y libre. Sabemos también de dónde proviene esta libertad, resultante del conflicto que siempre se produce entre nuestra voluntad y su objeto. Solidaria de un entendimiento capaz del ser universal, la voluntad tiende hacia el bien universal; mas de hecho, se halla siempre en presencia de bienes particulares, incapaces de satisfacer su deseo, y que por tanto no constituyen para ella fines necesitantes. De ahí resulta que se mantiene completamente libre con respecto a ellos: *Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud* (7). Pero si bien estamos ya en posesión del principio general que rige toda nuestra actividad racional, nos falta aún demostrar su mecanismo y observar su funcionamiento en la práctica.

Partamos de la conclusión que acabamos de recordar y que no puede comprenderse si no suponemos por una parte la voluntad y por otra un objeto hacia el cual tiende. Este movimiento de la voluntad, que se mueve a sí misma y a todas las otras potencias del alma hacia su objeto, recibe el nombre de *intención*. Es importante además determinar con precisión cuáles son, desde este punto de partida de la actividad humana, el papel desempeñado por el intelecto y la voluntad. Obran aquí el uno sobre el otro; pero bajo diferentes relaciones. Consideremos, en efecto, los objetos de estas dos potencias. El del intelecto no es otro que el ser y la verdad universal. Pero el ser y la verdad universal constituyen el primer principio formal que pueda ser asignado, siendo también el principio formal de un acto lo que lo sitúa en una especie determinada. Así por ejemplo la acción de calentar no es tal sino en razón de su principio formal que es el calor. Ahora bien, el intelecto mueve a la voluntad, al presentarle su objeto, que es el ser y la verdad universal y con eso sitúa al acto de la

(7) *Sum. Theol.*, Ia Iae, 10, 2, ad *Resp.*

voluntad en su especie propia, en oposición con los actos realizados por las potencias sensitivas o puramente naturales. De modo que hay aquí una moción real y eficaz de la voluntad por el intelecto. Mas, inversamente, la voluntad mueve a su vez al intelecto, en cuanto puede, en ciertos casos, ponerlo efectivamente en movimiento. Si se comparan todas nuestras facultades activas entre sí, la que tiende al fin universal, aparecerá necesariamente como obrando sobre aquéllas que tienden a fines particulares. Porque todo lo que obra, obra en razón de un fin, y el arte cuyo objeto propio es un cierto fin dirige y mueve las artes que procuran los medios de alcanzar dicho fin; pero el objeto de la voluntad es precisamente el bien, es decir el fin en general; de modo que, ya que toda potencia del alma tiende hacia un bien particular que es su bien propio, como la vista hacia la percepción de los colores y el intelecto hacia el conocimiento de la verdad, la voluntad, cuyo objeto es el bien en general, debe poder echar mano de todas las potencias del alma, y en particular del intelecto, según su necesidad ([8]).

De modo que la voluntad mueve a todas las facultades hacia su fin y a ella corresponde en propiedad ese acto primero de "tender hacia", *in aliquid tendere,* que llamamos intención. En tanto que realiza acto de intención, la voluntad se vuelve hacia el fin como hacia el término de su movimiento; y, puesto que al querer el fin quiere necesariamente los medios, resulta que la intención del fin y la voluntad de los medios constituyen un solo y mismo acto. Se comprenderá sin dificultad por qué razón. Los medios son al fin como el punto medio es al término. Ahora bien, en los seres naturales, el mismo movimiento que pasa por el medio conduce a su término: lo mismo sucede en los movimientos de la voluntad. Se cumple un solo acto de querer al *querer-un remedio-para-lograr-la-salud.* No se quiere el medio sino a causa del fin, de modo que la voluntad del medio se confunde con la intención del fin ([9]).

El objeto propio de la intención es el fin querido en sí mismo y para él mismo; constituye pues un acto simple y, por decirlo así, un movimiento indescomponible de nuestra voluntad. Pero la actividad voluntaria se vuelve extremadamente compleja en cuanto pasamos de la intención del fin a la elección de los medios. Por un solo acto tiende hacia el

([8]) *Sum. Theol.,* 1, 82, 4, ad *Resp.* Ia IIae, 9, 1, ad *Resp. Cont. Gent.,* I, 72; III, 26. *De Veritate,* qu. XXII, 12, ad *Resp. De Malo,* qu. VI, 1, ad *Resp.*
([9]) *Sum. Theol.,* Ia IIae, 12, 3, ad *Resp.,* y 4, ad *Resp. De Veritate,* qu. XXII, art. 14, ad *Resp.*

fin y hacia los medios, una vez que ha optado por tales o cuales medios determinados; pero la opción a favor de tales o cuales medios no pertenece propiamente al acto voluntario de intención. Esta opción es el hecho de la elección, precedida a su vez por la deliberación y el juicio.

Las acciones humanas conciernen siempre a lo particular y a lo contingente; mas, pasar de lo universal a lo particular es salir de lo inmóvil y de lo cierto para entrar en lo variable e incierto. Por esa razón, conocer lo que debe uno hacer, es cosa fatalmente llena de incertidumbre. La razón jamás se arriesga a emitir un juicio sobre las cuestiones dudosas e inciertas sin hacerlo preceder por una deliberación; esta deliberación recibe el nombre de *consilium.* Acabamos de observar que el objeto de esta deliberación no es el fin como tal. Siendo la intención del fin el principio mismo en que tiene la acción su punto de partida, no puede dar lugar a dudas. Si este fin puede llegar a ser objeto de una deliberación, no lo será ya como fin, sino únicamente en cuanto puede ser considerado como un medio ordenado en vista de otro fin. Lo que constituye el fin en una deliberación puede, por consiguiente, ser medio en otra y, en virtud de ello, ser materia de discusión ([10]). Pero sea como sea, la deliberación debe concluir en un juicio, sin lo cual se prolongaría al infinito y jamás habría decisión. Limitada por su término inicial, que es la intención del fin, lo está igualmente por su término final, que es la primera acción que estimamos debe ser hecha. De modo que la deliberación concluye por un juicio de la razón práctica, y toda esta parte del proceso voluntario se cumple en el intelecto solo, sin que la voluntad intervenga salvo para ponerlo en movimiento.

Supongamos ahora que la voluntad se encuentra en presencia de los resultados obtenidos por la deliberación. Puesto que la razón práctica se ejerce en materia particular y contingente, producirá generalmente dos o más juicios, por cada uno de los cuales una acción nos parecerá buena, bajo cierto aspecto. A esta comprobación por el intelecto de una pluralidad de acciones propuestas a la voluntad como posibles, corresponde también en la voluntad un movimiento de complacencia por lo que hay de bueno en cada una de dichas acciones. Al complacer con ese bien y aproximársele, la voluntad adquiere una especie de experiencia del objeto al que se aproxima: *quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret* ([11]) y, haciéndolo da su consentimiento. Daremos

([10]) *Sum. Theol.,* Ia IIae, 14, 1, ad *Resp.,* y 2, ad *Resp.*
([11]) *Sum. Theol.,* Ia IIae, 15, 1, ad *Resp.*

el nombre de *consensus* al acto por el cual la voluntad se aplica y se adhiere al resultado de la deliberación.

Pero la deliberación no podría concluir en semejante consentimiento. Ya que termina en varios juicios que suscitan en la voluntad varios consentimientos, es aun necesario que por un acto decisivo, la voluntad elija uno de dichos consentimientos con preferencia a los otros. La deliberación nos lleva a comprobar que muchos medios pueden conducirnos al fin hacia el cual tendemos, que cada uno de esos medios nos agrada y que, en cuanto nos agrada, recibe nuestra adhesión; pero de entre los múltiples medios que nos placen, elegimos uno, en lo cual consiste la elección *(electio)*. Puede suceder, sin embargo, que la razón nos proponga un solo medio y que, en consecuencia, un solo medio nos agrade. En tal caso puede decirse que la elección se confunde con el consentimiento ([12]).

¿Qué es entonces la elección? Es un acto del que una parte deriva de la razón o del intelecto, mientras que la otra deriva de la voluntad. Aristóteles la llama: *appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus* ([13]). Tomada en todo su sentido, no es otra cosa que el acto completo mediante el cual la voluntad se determina y que comprende a la vez la deliberación de la razón y la decisión de la voluntad. La razón y el entendimiento son requeridos a fin de que haya deliberación de la manera que hemos expuesto y recaiga juicio sobre los medios que nos parezcan preferibles; la voluntad es necesaria para que se dé consentimiento a estos medios de elección, es decir opción de preferencia a uno de ellos.

Aun falta determinar si, tomado en su esencia propia, el acto por el cual concluye definitivamente la deliberación proviene del entendimiento o de la voluntad. Para decidirlo debe observarse que la substancia de un acto depende a la vez de su materia y de su forma. Ahora bien, entre los actos del alma, un acto que por su materia proviene de cierta potencia, puede sin embargo derivar, y en consecuencia recibir su especificación, de una potencia de orden superior. Si, por ejemplo, un hombre realiza un acto de fuerza por amor a Dios, dicho acto será, en cuanto a su materia, un acto de fuerza; mas, en su forma, será un acto de amor, y, en consecuencia substancialmente, será un acto de amor. Apliquemos este razonamiento a la elección. El entendimiento aporta en cierto modo la materia del acto, al proponer los juicios a la aceptación de la voluntad; pero para dotar a este

([12]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 15, 3, ad 3m.
([13]) *In VI Ethic.*, cap. II, n. 5, lect. 2.

acto de la forma de la elección, es necesario un movimiento del alma hacia el bien que elige. La elección constituye pues, en su substancia misma, un acto de voluntad ([14]).

Tal es, en sus líneas generales, la estructura del acto humano. Échanse de ver en él la acción y reacción mutuas del intelecto y la voluntad, aunque sería un error confundirlos en la unidad de una misma acción. Éstas se entrecruzan perpetuamente, pero jamás se mezclan. Esto se entiende mejor si distinguimos los actos espontáneos de los actos dirigidos. Todo acto de la voluntad es: o bien espontáneo, como aquél por el cual la voluntad tiende hacia su fin en cuanto tal, o dirigido, como sucede cuando la razón nos intima este imperativo: *haz esto*. Por otra parte, es evidente que nada depende tanto de nosotros mismos como los actos voluntarios y que, por lo tanto, siempre podremos intimarnos una orden semejante ([15]). ¿Qué sucede en tal caso? Puede ser que la razón simplemente diga: *esto es lo que se debe hacer;* manifiestamente en esta circunstancia interviene ella sola. Pero también es posible que ordene: *haz esto*, y que así mueva la voluntad a quererlo; la intimación pertenece por consiguiente al intelecto y lo de acción motriz que contiene pertenece a la voluntad ([16]).

Consideremos por otra parte las operaciones de la razón implicadas en un acto humano. El ejercicio mismo del acto racional podrá siempre ser objeto de un imperativo, como aquél por el que se ordena a cualquiera que preste atención o que razone. Pero en cuanto al objeto posible de tal acto, es preciso distinguir con cuidado entre dos casos. Por una parte, el intelecto puede aprehender simplemente, en una cuestión cualquiera, cierta verdad; esto depende únicamente de nuestra luz natural; en modo alguno de nuestra voluntad. No depende de nosotros el percibir o no la verdad en el tiempo que la descubrimos. Pero el intelecto puede, por otra parte, dar su asentimiento a lo que aprehende ([17]). De modo que si lo que aprehende entra en la categoría de las proposiciones a las cuales, por su naturaleza misma, debe dar su asentimiento, como por ejemplo los primeros principios, ya no dependerá de nosotros el darles o negarles ese asentimiento. Si, por lo contrario, las proposiciones aprehendidas no

([14]) *Sum. Theol.*, I, 83, 8, ad *Resp.;* Ia IIae, 13, 1, ad *Resp. De Veritate*, qu. XXII, art. 15, ad *Resp.*
([15]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 17, 5, ad *Resp.*
([16]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 17, 1, ad *Resp.*
([17]) Sobre la distinción entre *asentir*, que más bien está reservado al intelecto, y *consentir*, que, en razón de la unión que parece suponer entre la potencia y el objeto, está reservado en principio a la voluntad, véase *Sum. Theol.*, Ia IIae, 15, 1, ad 3m.

convencen de tal modo a nuestro intelecto como para que no le sea posible afirmarlas o negarlas, o suspender al menos su rechazo o su consentimiento, es evidente que, en ese caso, el asentimiento o la negación están en nuestro poder y caen en el campo de la voluntad [18]. Pero en todos los casos el único que aprehende las verdades es el entendimiento, aceptándolas o rechazándolas, e intimando las órdenes, en tanto que el movimiento que recibe o transmite proviene siempre de la voluntad. O sea que todo movimiento es voluntario, aunque parezca venir del intelecto; todo conocimiento es intelectual, aunque se origine en un movimiento de la voluntad.

II. — Los hábitos

Acabamos de definir los actos humanos en sí mismos y como en abstracto, pero nunca se realizan en lo abstracto. Son los hombres, individuales y concretos, los que los cumplen; ahora bien, estos hombres no son puras sustancias, sino que poseen también sus accidentes. Cada sujeto que obra, en vez de ser un agente esquemático constituído teóricamente por una razón y una voluntad, hállase influído en su acción por ciertas maneras de ser que le son propias, y por las disposiciones permanentes que le afectan, de las cuales las principales son los hábitos y las virtudes. Veamos en primer lugar cuál es la naturaleza de los hábitos.

El hombre, según lo sabemos ya, es un ser discursivo, cuya vida debe alcanzar cierta duración para que pueda lograr su fin. Mas esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanezca invariable a lo largo de su desenvolvimiento; sino que es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos hechos por el hombre para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada, inscríbese en él y déjale su huella. El alma del hombre, como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente: la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito. El hábito, tal como Santo Tomás lo concibe, es en efecto una cualidad, es decir, no la sustancia misma del hombre, sino cierta disposición que se le agrega y la modifica. Lo que caracteriza a esta disposición y al hábito como tal entre todas las demás especies de cualidad, es el ser una disposición del sujeto, relativa a su propia naturaleza; en otros términos, los hábitos de un ser determinan la manera de realizar su propia definición.

(18) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 17, 6, ad *Resp. De Virtut.*, qu. I, art. 7; ad *Resp.*

Resulta de lo dicho que jamás puede describirse un hábito cualquiera sin que la calificación de bueno o malo figure en su descripción. En efecto, lo que define a una cosa es su forma; pero la forma no es solamente la esencia de la cosa, sino que es también su razón de ser; la forma de una cosa es a la vez su fin. De modo que decir cómo los hábitos de un ser determinan la manera cómo realiza su propia definición, es también decir cómo realiza su esencia y a qué distancia se encuentra de su propio fin. Si los hábitos de un ser se aproximan al tipo ideal hacia el cual tiende, dichos hábitos son buenos; si al contrario lo alejan de él, son malos hábitos; así que puede definírselos en general: las disposiciones según las cuales un sujeto está bien o mal dispuesto [19]; y, si los hábitos son cualidades y accidentes, son evidentemente los más próximos a la naturaleza de la cosa, es decir los que se hallan más cerca de entrar en su esencia y de integrarse a su definición [20].

¿Qué condiciones se requieren para que un hábito pueda desarrollarse? La primera, la que implica en el fondo a todas las otras, es la existencia de un sujeto que se encuentre en potencia con respecto a muchas determinaciones diferentes y en el que puedan combinarse muchos principios diferentes para producir una sola de dichas determinaciones [21]. Es decir que Dios, por ejemplo, por estar totalmente en acto, no podría ser sujeto de ningún hábito; es decir asimismo que los cuerpos celestes, cuya materia ha sido total y definitivamente fijada por su forma, no comportan la indeterminación que estimamos necesaria para que se originen los hábitos; es decir finalmente que las cualidades de los cuerpos elementales, que están necesaria e inseparablemente ligadas a tales elementos, tampoco podrán proporcionarles esa ocasión. En realidad el verdadero sujeto de los hábitos es un alma como el alma humana, ya que comporta un elemento de receptividad y de potencia; y, como es principio de una multiplicidad de operaciones por las múltiples facultades que posee,

(19) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 49, 2, ad *Resp.*; Aristóteles. *Metaph.*, IV. 20, 1022 b, 10.

(20) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 49, 2, ad *Resp.* Que es también lo que legitima la exigencia de estabilidad para que pueda hablarse de hábito. Todos los hábitos son disposiciones, mas no todas las disposiciones son hábitos; una disposición es pasajera, un hábito es una disposición permanente. Tampoco aquí estamos en el dominio de lo definido e inmóvil; una disposición es en grado mayor o menor un hábito, según sea más o menos fácil perderla. Un hábito es un organismo que se desarrolla: "Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir". *Ibid.*, ad 3m.

(21) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 49, 4, ad *Resp.* Cf. D. Placide de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, París, Labergerie, 1934, cap. V, *La vie des habitus.*

satisface a todas las condiciones requeridas para su desarrollo (22). Y aun es posible, en el interior del alma humana, determinar con mayor precisión el terreno en que se desarrollan. No pueden residir, en efecto, en las potencias sensitivas del alma en cuanto tales, ya que si las consideramos en sí mismas e independientemente de la razón se nos muestran como determinadas a su acto por una especie de inclinación natural y como careciendo de la indeterminación necesaria para permitir el desarrollo de los hábitos. No nos queda, pues, para poder situarlos convenientemente, sino el intelecto. En él, y sólo en él, encontramos la multiplicidad de potencias indeterminadas capaces de combinarse y organizarse entre sí según los más diferentes esquemas. Y como, en fin, la potencialidad es la que autoriza el hábito, debemos ponerlo en la parte del intelecto que llamamos intelecto posible. En cuanto a la voluntad, como facultad del alma racional y cuya libre determinación se funda sobre la universalidad de la razón, también es capaz de ser sujeto de hábitos.

Se ve por otra parte cuál es la naturaleza y cuál el lugar que los hábitos ocupan en la antropología de Santo Tomás. Al estudiar las facultades del alma en sí mismas, las hemos contemplado necesariamente bajo un aspecto estático e inorgánico. El hábito introduce en esta doctrina un elemento dinámico de progreso y de organización. Considerado bajo su aspecto más profundo, el hábito tomista se nos presenta como una exigencia de progreso o de regresión, en todo caso como una exigencia de vida en el intelecto humano y, por el intelecto, en el alma humana toda entera. Decimos exigencia, ya que donde se hallan reunidas las condiciones requeridas para el desarrollo de los hábitos, su desarrollo es, no solamente posible, sino necesario. Lo es si al menos concedemos a cada naturaleza los instrumentos requeridos para que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, si la forma natural alcanza necesariamente su fin en virtud de la determinación que la ciñe a una sola operación, la forma intelectual, en razón de su universalidad y de su indeterminación, jamás podría alcanzar su fin si una cierta disposición complementaria no viniera a inclinarla a él. Los hábitos constituyen precisamente estos complementos de naturaleza, estas determinaciones superpuestas, que establecen relaciones definidas entre el intelecto y sus objetos o sus posibles operaciones (23).

(22) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 50, 2, ad *Resp. In I Sent.*, 26, 3, ad 4 y 5.
(23) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 49, 4, ad 1m. *In III Sent.*, 23, 1, 1, 1; Cf. Pégues, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique*, t. VII, págs. 562-570.

Es decir, que un intelecto dado es inseparable, de hecho, de la totalidad de los hábitos con que se enriqueció o que le degradan. Son éstos otros tantos instrumentos que el intelecto se ha dado, entre los cuales puede siempre elegir libremente y en los que en definitiva ejerce su dominio; pero si se los ha dado es porque debía necesariamente adquirirlos para satisfacer a las condiciones requeridas por la naturaleza propia de su operación.

Si dejamos de lado aquéllos que son simples disposiciones del ser, como la aptitud de la materia para recibir una forma, podemos comprobar que todos los hábitos están orientados hacia ciertas operaciones, cognitivas o voluntarias. Algunos de ellos nos son naturales y, diríamos, innatos. Tal es el caso de la intelección de los primeros principios. Todo sucede como si nuestro intelecto naciera con una disposición natural para conocerlos desde nuestras primeras experiencias sensibles. Aun puede decirse que, colocándonos en el punto de vista del individuo y no ya en el de la especie, cada uno de nosotros trae al nacer ciertos comienzos de hábitos cognitivos. En efecto, nuestros órganos sensitivos, cuya colaboración es indispensable al acto del conocimiento, nos predisponen a conocer más o menos bien. Lo mismo en lo que concierne a la voluntad, con la diferencia de que, en su caso, no es el hábito el que se encuentra iniciado ya, sino tan sólo ciertos principios constitutivos del hábito, como los principios del derecho común a los que generalmente se llama semilla de las virtudes. En el cuerpo, por lo contrario, se hallarán esbozados ya ciertos hábitos voluntarios, pues según su complexión natural y el temperamento que los caracteriza, hay hombres que nacen con predisposiciones a la mansedumbre, a la castidad y a otros hábitos del mismo género. La regla general es, sin embargo, que los hábitos resulten menos de nuestras disposiciones naturales que de nuestros actos. A veces un solo acto basta para vencer la pasividad de la potencia en la que se desarrolla el hábito; es el caso de una proposición inmediatamente evidente que basta para convencer definitivamente al intelecto e imponerle para siempre la aceptación de cierta conclusión. A veces, al contrario, y éste es con mucho el caso más frecuente, una multiplicidad de actos análogos y reiterados es necesaria para engendrar determinado hábito en una potencia del alma. La opinión probable, por ejemplo, no se impone de golpe ni llega a ser una creencia habitual hasta que el intelecto agente la haya impreso en el intelecto posible mediante un gran número de actos; y es preciso que el intelecto posible, a su vez, las reitere con respecto a las facultades inferiores si quiere, por ejem-

plo, grabar profundamente esta creencia en la memoria. O sea que la potencia activa requiere generalmente cierto tiempo para dominar completamente la materia a la cual se aplica: le sucede lo que al fuego, que no consume instantáneamente su combustible ni logra inflamarlo de una sola vez, sino que progresivamente lo despoja de las disposiciones contrarias para dominarlo totalmente y asimilárselo ([24]). De modo que la repetición de los actos, que penetra con su forma cada vez más completamente una materia y con cualquier nueva disposición una potencia del alma, aumenta progresivamente el hábito, así como la cesación de dichos actos o realizar actos contrarios lo hace declinar y lo corrompe ([25]).

III. — El bien y el mal. Las virtudes

Cuando se ha comprendido la naturaleza de los hábitos sábese también cual es la naturaleza de las virtudes, ya que las virtudes son los hábitos que nos disponen de una manera durable para el cumplimiento de buenas acciones. Hemos dicho, en efecto, que los hábitos son disposiciones, tanto hacia lo mejor, como hacia lo peor. Puesto que el hábito sitúa al individuo más o menos lejos de su propio fin, haciéndolo más o menos conforme con su propio tipo, hay que distinguir a los que lo disponen a cumplir un acto conforme a su naturaleza de aquéllos otros que lo disponen a cumplir un acto que no le conviene. Los primeros son los buenos hábitos, que son también las virtudes; los otros son los malos hábitos, que son a su vez los vicios ([26]). Para definir con precisión la virtud, debemos pues preguntarnos cuáles son los actos convenientes a la naturaleza del hombre; por ese camino sabremos a la vez en qué consisten el bien y el mal moral y cómo distinguir el vicio de la virtud.

Las operaciones y las acciones son lo que los seres que las realizan: *unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa;* y la excelencia de las cosas se mide siempre por su grado de ser. El hombre, ser deficiente e imperfecto, debe pues realizar operaciones incompletas y deficientes; por eso el bien y el mal se combinan en sus operaciones en proporciones variables ([27]).

Lo que las acciones humanas encierran de bueno puede ser considerado desde cuatro puntos de vista. En primer lugar,

([24]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 51, 2 y 3, ad *Resp.*
([25]) *Ibid.*, 52, 2, ad *Resp.*, y 53, 1, ad *Resp.*
([26]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 54, 3, ad *Resp.*, y 55, 1-4.
([27]) *De Malo*, qu. II, art. 4, ad *Resp. Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 1, ad *Resp.*

la acción humana entra en el género *acción*, y como toda acción se valúa por la perfección del ser que la cumple, se encuentra ya en la sustancia misma de cualquier acción un valor intrínseco que corresponde a cierto grado de excelencia y de bondad. En segundo lugar, las acciones sacan lo que contienen de bueno de su especie y como la especie de cada acción es determinada por su objeto, resulta que toda acción se dice buena, desde este nuevo punto de vista, según que tenga o no como punto de aplicación el objeto que conviene ([28]). En tercer lugar, los actos humanos son buenos o malos en razón de las circunstancias que los acompañan. Así como un ser natural no recibe de la sola forma sustancial que lo coloca en una especie determinada la plenitud de su perfección, sino también de una multitud de accidentes, como en el caso del hombre la figura, el color y otros del mismo género, de la misma manera una acción deriva su bondad no solamente de su especie sino de un gran número de accidentes que se le agregan. Dichos accidentes son las debidas circunstancias, cuya ausencia basta para que sea mala la acción a la que le faltan ([29]). En cuarto y último lugar, la acción humana deriva su bondad de su propio fin. Hemos recordado, en efecto, que el orden del bien y el del ser se corresponden. Ahora bien, existen seres que, en cuanto tales, no dependen de otros; y para valorar sus operaciones basta con considerar en sí mismo al ser del cual provienen. Pero hay otros cuyo ser depende, al contrario, de otros; por consiguiente sus operaciones no pueden ser valoradas sino teniendo en cuenta a la causa de la cual dependen. Por lo tanto debemos considerar, y éste es el punto capital, la relación que tienen los actos humanos con la causa primera de toda bondad, que es Dios ([30]).

Precisemos este último punto. En toda acción voluntaria deben distinguirse dos actos diferentes: el acto interior de la voluntad y el acto exterior. A cada uno de ellos corresponde un objeto propio. El objeto del acto voluntario interior es simplemente el fin, y el del acto exterior aquello hacia lo cual se dirige. Ahora bien, es evidente que de estos dos actos uno rige al otro. El acto exterior recibe su especificación del objeto que constituye su término o punto de aplicación; el acto interior de voluntad recibe, al contrario, su especificación del fin, como de su propio objeto. Pero lo que la voluntad aporta aquí impone inevitablemente su forma a

([28]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 2, ad *Resp.*, y 19, 1, ad *Resp.*
([29]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 3, ad *Resp.* Para el estudio de estas circunstancias, véase *ibid.*, 7, 1-4.
([30]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 4, ad *Resp.*

lo que constituye el acto exterior; porque los miembros no son, con respecto a la voluntad, sino los instrumentos necesarios para la acción, y los actos exteriores no tienen moralidad sino en cuanto son voluntarios. Por eso si queremos remontarnos hasta el más alto principio, el que especifica los actos en buenos o malos, debemos decir que los actos humanos reciben formalmente su especie del fin hacia el cual tiende el acto interior de la voluntad y materialmente cuando más del objeto al cual se aplica el acto exterior ([31]).

Mas, ¿cuál debe ser este fin? Dionisio da a esta pregunta la respuesta adecuada. El bien del hombre, dice ([32]), consiste en estar de acuerdo con la razón; el mal, en cambio, todo lo contrario a la razón. El bien de cada cosa, en efecto, es lo que le conviene, dada su forma; y el mal lo que contradice a dicha forma y tiende en consecuencia a destruir su orden. Por lo tanto, puesto que la forma del hombre es su alma racional, se dirá que es bueno todo acto conforme a la razón, y malo todo acto que le sea contrario ([33]). Así, cuando una acción humana incluye algo contrario al orden de la razón, queda incluída, por ese sólo hecho, en la especie de las malas acciones: tal la acción de robar, que consiste en apoderarse del bien ajeno. Síguese también de aquí que cuando el fin o el objeto de un acto nada contienen que esté relacionado con el orden de la razón, como cuando se recoge del suelo un manojo de paja, debe decirse que dicho acto es moralmente indiferente ([34]). Consideremos, por otra parte, cada uno de los actos conformes con la razón, y veremos que es tal si está ordenado en vista de un fin y de una serie de medios que, luego de examinados, la razón declare buenos. De manera que la multitud de los actos buenos particulares que el hombre realiza se define como un conjunto de actos ordenados en vista de sus fines y justificables desde el punto de vista de la razón.

De todas las condiciones requeridas para que un acto humano sea moralmente bueno, la que está sobre todas las otras es evidentemente la subordinación de dicho acto a su legítimo fin. Pues bien, hemos visto ya que al movimiento por el que la voluntad tiende hacia determinado fin, se le da el nombre de *intención* ([35]); parece, por lo tanto, que la moral a la

([31]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 6, ad *Resp.*
([32]) *De Div. Nom.*, c. IV.
([33]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 5, ad *Resp. Cont. Gent.*, III. 9. *De Malo*, qu. II, art. 4, ad *Resp. De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3.
([34]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 18, 8 ad *Resp. De Malo*, qu. II, art. 5, ad *Resp.*
([35]) "Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem". *Sum. Theol.*, Ia IIae, 12, 1, ad 3m.

que hemos llegado es esencialmente una moral de la *intención.* Conclusión justa desde ciertos puntos de vista, con tal de que no se la interprete en un sentido estrecho y exclusivo. Tomada en sí, la intención por la cual una voluntad se dirige hacia su fin puede ser considerada como el germen del acto voluntario completo. Porque quiero el fin, quiero los medios, delibero, elijo, obro; tal cual sea la intención, así será también el acto que engendre, bueno si es buena, malo si es mala, y sin embargo no lo será ni en el mismo grado ni de la misma manera. Cuando la intención es mala, el acto es irremediablemente malo, ya que cada una de las partes que lo constituyen ha surgido a la existencia para ponerse al servicio del mal. Si por lo contrario la intención es buena, esta orientación inicial de la voluntad hacia el bien no puede dejar de impregnar al acto entero que resultará de ella; sin embargo no bastará para definirlo. No sería posible, sin un manifiesto abuso, clasificar lo mismo a dos actos cuya intención fuera igualmente buena, pero uno de los cuales equivocara la elección de los medios o no lograra ponerlos en juego, en tanto que el otro eligiera los medios más apropiados ejecutándolos impecablemente. Un acto moral gana, pues, siempre inspirándose en una buena intención, ya que, aún cuando fracase en su realización, conservará el mérito de haber querido hacer el bien; y, a menudo, hasta merece más de lo que hace; pero siempre será un acto moral perfectamente bueno el que satisfaga plenamente a las exigencias de la razón, tanto en su fin como en cualquiera de sus partes y que, no contento con querer el bien, lo realice.

Siendo ésta la naturaleza del bien moral, compréndese fácilmente cuál puede ser la naturaleza de la virtud: esencial y primariamente consiste en una disposición permanente de obrar conforme a la razón. Mas la complejidad del ser humano nos obliga inmediatamente a complicar la noción de su virtud propia. Es cierto que el principio primero de todos los actos humanos es la razón y que todos los demás principios de los actos humanos, cualesquiera que sean, obedecen a la razón. De manera que si el hombre fuera un espíritu puro, o si el cuerpo unido a su alma, le estuviera completamente sometido, bastaríale ver lo que debe hacer para hacerlo, con lo que la tesis de Sócrates sería verdadera y habría sólo virtudes intelectuales. Pero ni somos puros espíritu, ni tampoco, después del pecado original, nuestros cuerpos nos están perfectamente sometidos. Por lo tanto es necesario, para que el hombre proceda bien que, después de encontrarse su razón bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, su apetito o facultad de desear se halle bien dis-

puesta por el hábito de la virtud moral. La virtud moral debe pues distinguirse de la virtud intelectual y agregársele; y así como el apetito es el principio de los actos humanos en la medida que participa de la razón, así la virtud moral es una virtud humana en la medida en que se conforma con la razón (36).

Tan completamente imposible es, pues, reducir uno al otro estos dos órdenes de virtudes como el aislarlos. La virtud moral no puede prescindir de toda virtud intelectual, ya que la virtud moral debe determinar un acto bueno; ahora bien un acto supone una elección, y ya hemos visto, al estudiar la estructura del acto humano, que la elección supone la deliberación y el juicio de la razón. Del mismo modo las virtudes intelectuales que no se refieren directamente a la acción pueden prescindir de las virtudes morales; pero nunca la prudencia, que debe conducir a actos precisos. Esta virtud intelectual no determina simplemente lo que debe hacerse en general, ya que para esta tarea se bastaría sin necesidad de las virtudes morales, sino que desciende hasta el detalle de los casos particulares. Ahora bien, tampoco aquí es un puro espíritu el que juzga, sino un compuesto de alma y cuerpo. Aquél en quien predomina la concupiscencia juzga bueno lo que desea, aun cuando dicho juicio contradiga al juicio universal de la razón; y para neutralizar tales sofismas pasionales, el hombre debe armarse de hábitos morales, gracias a los cuales llegará a serle en cierto modo familiar el juzgar sanamente del fin (37).

Entre las virtudes intelectuales, cuatro tienen una importancia preponderante: la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Las tres primeras son puramente intelectuales y se ordenan bajo la sabiduría por supuesto, como las potencias inferiores del alma se ordenan bajo el alma racional. Lo verdadero puede ser en efecto evidente y conocido por sí, o conocido mediatamente y deducido. En cuanto es conocido por sí e inmediatamente, lo verdadero desempeña el papel de principio. El conocimiento inmediato de los principios por el contacto de la experiencia sensible es

(36) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 58, 2, ad *Resp.* Sobre la suficiencia de esta división, *ibid.*, 3, ad. *Resp.* Sobre la identidad de las dos nociones de *virtus* y de *honestum*, véase *Sum. Theol.*, IIa IIae, 145, 1, ad *Resp.* El término *honestum* significa en efecto *quod est honore dignum;* ahora bien, el honor pertenece de derecho a la excelencia (IIa IIae, 103, 2, y 144, 2, ad 2m), y como los hombres alcanzan la excelencia por las virtudes, lo *honestum*, tomado en su sentido propio, es idéntico a la virtud. En cuanto al *decorum*, es el género de belleza que corresponde a la excelencia moral. Exactamente, es la "belleza espiritual", que consiste en el acuerdo de la acción o de la vida moral con la claridad espiritual de la razón. Cf. IIa IIae, 145, 2, ad *Resp.*

(37) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 58, 4-5, ad *Resp.*

el primer hábito del intelecto y su primera virtud; es la primera disposición permanente que contrae y la primera perfección con que se enriquece; llámase, pues, inteligencia a la virtud que dispone el intelecto al conocimiento de las verdades inmediatamente evidentes, o principios.

Si consideramos, por otra parte, las verdades que no son inmediatamente evidentes sino deducidas y concluídas, veremos que no dependerán ya del intelecto sino de la razón. Ahora bien, la razón puede tender hacia conclusiones que sean las últimas en cierto género y provisoriamente, o bien hacia conclusiones que sean absolutamente las últimas y las más altas de todas. En el primer caso, toma el nombre de ciencia; en el segundo, el de sabiduría; y dado que la ciencia es una virtud que permite a la razón juzgar sanamente cierto orden de conocimientos, puede haber, y aún debe haber, en un pensamiento humano una multitud de ciencias; como, al contrario, la sabiduría se dirige hacia las últimas causas y hacia el objeto más perfecto y, a la vez, más universal, no puede haber sino un solo conocimiento de este orden y, en consecuencia, una sola sabiduría. Por eso, estas tres virtudes no se distinguen por simple yuxtaposición, sino que se ordenan y se jerarquizan. La ciencia, hábito de las conclusiones que se deducen de los principios, depende de la inteligencia que es el hábito de los principios. Y tanto la ciencia como la inteligencia dependen de la sabiduría, que las contiene y las domina, puesto que juzga tanto a la inteligencia y sus principios como a la ciencia y sus conclusiones: *convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas* (38).

Gracias a estas tres virtudes, el intelecto posible, que primitivamente era sólo comparable a tablillas en blanco en las cuales nada hubiera sido aún escrito, adquiere una serie de determinaciones progresivas que le hacen posibles las operaciones del conocimiento. Pero hasta aquí no es sino capaz de cumplir su operación; para aproximarlo más a su perfección propia se impone agregarle una determinación suplementaria con la cual será, además de capaz de conocer, capaz de hacer uso de las virtudes que va adquiriendo. Al hombre no le basta con pensar, sino que además debe vivir, y vivir bien. Mas vivir bien es proceder bien y para proceder bien no basta con tener en cuenta lo que se debe hacer: importa también la manera de hacerlo. Decidirse no es todo; lo importante es decidirse racionalmente y no por impulso ciego

(38) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 57, 2, ad *Resp.*, y ad 2m.

o por pasión. El principio de una deliberación de este género no es dado por la inteligencia sino por el fin que la voluntad quiere. En los actos humanos, en efecto, los fines desempeñan el papel que los principios desempeñan en las ciencias especulativas. Ahora bien, querer el fin que conviene, depende también de una virtud, mas no ya de una virtud intelectual, sino de una virtud moral. Una vez querido el fin, una virtud intelectual deliberará y elegirá los medios conducentes a ese fin. En consecuencia, debe existir necesariamente una virtud intelectual que coloque la razón en situación de determinar convenientemente los medios, en vista de su fin; esta virtud es la prudencia, *recta ratio agibilium*, que es una virtud necesaria para vivir bien (39).

Las virtudes morales introducen en la voluntad las mismas perfecciones introducidas por las virtudes intelectuales en el conocimiento. Algunas de dichas virtudes regulan el contenido y la naturaleza de nuestras operaciones, independientemente de nuestras disposiciones personales en el momento en que obramos. Tal es en especial el caso de la justicia, que asegura el valor moral y la rectitud de todas las operaciones en que van implicadas las ideas de lo que se debe y de lo que no se debe; por ejemplo, las operaciones de venta o de compra suponen el reconocimiento o el rechazo de una deuda respecto del prójimo; por consiguiente dependen de la virtud de la justicia. Otras virtudes morales refiérense, al contrario, a la calidad de los actos considerados en relación con aquél que los realiza; conciernen por lo tanto a las disposiciones interiores del agente en el momento en que obra, y, en una palabra, a sus pasiones. Si el agente se ve arrastrado por una pasión a un acto contrario a la razón, debe recurrir a la virtud que refrena las pasiones y las reprime; dicha virtud es la templanza. Si el agente, en vez de ser arrastrado hacia la acción por alguna pasión, se encuentra impedido de obrar, como sucede por miedo del peligro o del esfuerzo, otra virtud moral es necesaria para confirmarlo en las resoluciones que su razón le dicta: es la virtud de fortaleza (40). Estas tres virtudes morales, junto con la sola virtud intelectual de prudencia, constituyen lo que se designa comúnmente con el nombre de virtudes principales o *cardinales*. Solas estas virtudes, en efecto, implican, al mismo tiempo que la facultad de obrar bien, el cumplimiento del acto bueno; y, en consecuencia, ellas solas realizan perfectamente la definición de la virtud (41).

(39) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 57, 5, ad *Resp.*
(40) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 60, 2, ad *Resp.*, y 61, 2, ad *Resp.*
(41) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 56, 3, ad *Resp.*, y 61, 1, ad *Resp.*

De este modo vemos determinarse progresivamente la noción de virtud tomada bajo su forma más perfecta; la virtud debe su cualidad de bien moral a la regla de la razón, y su materia son las operaciones o las pasiones: *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis* (42). Que es también la razón que hace que las virtudes intelectuales y morales consistan en un justo medio. El acto que regula la virtud moral se conforma a la recta razón; y el efecto de la razón es asignar un justo medio, igualmente alejado del exceso y del defecto, en cada caso considerado. A veces el medio fijado por la razón es el medio de la cosa misma; es el caso de la justicia que regula las operaciones relativas a los actos exteriores y que debe asignar a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos. Otras veces, en cambio, el medio fijado por la razón no es el de la cosa misma, sino un medio que no es tal sino con respecto a nosotros; es el caso de todas las virtudes morales que no se refieren a las operaciones sino a las pasiones. Debiendo tener en cuenta disposiciones internas que no son las mismas en todos los hombres, ni aún en un individuo cualquiera tomado en diferentes momentos, la templanza y la fortaleza fijan un justo medio conforme a la razón, con respecto a nosotros y a las pasiones que nos afectan. Lo mismo sucede con las virtudes intelectuales. Toda virtud persigue la determinación de una medida y de un bien. Mas el bien de la virtud intelectual es la verdad; y la medida de la verdad es la cosa. Nuestra razón está en la verdad cuando lo que declara existir existe; y cuando lo que declara no existir, no existe. Comete un error por exceso cuando afirma la existencia de lo que no existe; y un error por defecto, cuando niega la existencia de lo que existe. Por consiguiente la verdad es el justo medio que la cosa determina; y esta verdad es la que confiere su existencia moral a la virtud (43).

Actos voluntarios dictados por la razón práctica, hábitos, y especialmente hábitos virtuosos, tales son los principios interiores que rigen nuestra actividad moral; nos falta definir los principios exteriores, que la rigen en cierto modo desde fuera; y esas son las leyes.

IV. — *Las leyes*

Todas las consideraciones precedentes conducen a la concepción de una actividad moral que depende únicamente de

(42) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 64, 1, ad 1m.
(43) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 64, 2 y 3, ad *Resp. De Virtutibus Cardinalibus*, quaest. un., 1, ad *Resp. De Virtutibus in communi*, quaest. un., 13, ad *Resp.*

si misma, y, empleando una expresión que no pertenece al lenguaje tomista, enteramente *autónoma*. Esta autonomía de la moral tomista no es dudosa; sin embargo, para formarse una idea justa de ella es necesario tomar en consideración las leyes que se imponen a la voluntad del hombre y la rigen; y luego averiguar cómo puede realizarse el acuerdo entre una voluntad dueña de sí misma y esta legislación exterior que le prescribe imperiosamente su fin.

Y en primer lugar: ¿qué es una ley? Es la regla que prescribe o prohibe una acción; en una palabra, es la regla de una actividad. Siendo esto así, la extensión de la idea de ley se nos presenta inmediatamente como universal; dondequiera que se haga algo, ha de haber una regla conforme a la cual dicha cosa se hace y, en consecuencia, una ley. Con todo esta definición sería incompleta y vaga y debemos darle mayor precisión.

En realidad, si buscamos desentrañar el carácter esencial designado con la palabra ley, descubrimos, más allá de la idea de una simple regla, otra mucho más profunda, de obligación. En efecto, cada vez que una actividad se somete a una regla, es que hace de ella, por decirlo así, la verdadera medida de su legitimidad, que se ajusta a ella en consecuencia como a su principio, y que se obliga a respetarla. Ahora bien, ¿qué principio regulador de las actividades conocemos hasta ahora, sino la razón? Ella aparece en todos los dominios como la regla y la medida de lo que se hace, de manera que la ley, si realmente no es más que la fórmula de dicha regla, se presenta inmediatamente como una obligación fundada en las exigencias de la razón (44). Determinación de la cual puede observarse que se funda al menos en la costumbre y que concuerda con la conciencia universal. Las prescripciones de un tirano fuera de razón pueden acaso usurpar el título de leyes, mas no serán verdaderas leyes; donde falta la razón, no hay ni ley ni equidad, sino pura y simple iniquidad (45).

Además ni siquiera basta con que haya orden imperativa de la razón para que haya ley. Es necesario además que esta orden se dirija hacia un fin determinado y distinto de nuestros fines puramente individuales. En efecto, decir que la ley es una prescripción de la razón que determina lo que debe hacerse, es referirla a la razón práctica, cuyo oficio propio consiste en prescribir los actos que conviene realizar. Pero esta razón práctica radica a su vez en un principio

(44) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 90. 1, ad *Resp.*
(45) *Ibid.*, ad 3m.

superior a ella y por el cual se rige; ya que si prescribe tal o cual acto es con el propósito de conducirnos a tal o cual fin; y si existe, en consecuencia, un fin común a todos nuestros actos, él constituirá el primer principio del que derivarán todas las decisiones de la razón práctica. Pues bien; no es difícil descubrir este principio. Un ser que obra racionalmente se esfuerza siempre por alcanzar su bien; y el bien hacia el cual se dirige cada una de sus acciones, más allá de los fines particulares que realizan, es el bien supremo, aquél que le satisfaría plenamente si pudiera lograrlo y cuya posesión le dispensaría de todo lo demás (46). Por consiguiente puede afirmarse, aún antes de haber determinado plenamente el objeto que persigue, que la voluntad tiende, a través de la multiplicidad de sus actos particulares, a un solo fin, la beatitud; toda ley, en cuanto es prescripción de la razón práctica, es por lo tanto la regla de una acción ordenada a lograr la felicidad.

Agreguemos a estas determinaciones una última condición que no por parecer a primera vista más exterior, deja de constituir un elemento importante de su definición. Puesto que la ley se propone esencialmente la realización del bien, sin reserva alguna, no podrá limitarse al bien de los individuos particulares; lo que prescribe es el bien absoluto, o sea el bien común, y en consecuencia también el bien de una colectividad. Por eso la autoridad requerida para establecer legítimamente la ley, no puede corresponder sino a aquél que se halle a cargo de los intereses de una colectividad, o a la misma colectividad. De modo que no es simplemente la razón práctica, al decretar lo que debe hacerse para lograr el bien, la que es origen de la ley, ya que la razón del individuo ordena a éste constantemente lo que debe hacer para ser feliz y sin embargo no se dice que sus órdenes sean leyes; sino que es la razón práctica al decretar lo que debe hacer el individuo para el bien de la comunidad de que forma parte. El pueblo, o el representante del pueblo, investido de poderes regulares para conducir a su fin normal a la colectividad que rige, son, en consecuencia, los únicos que poseen la cualidad requerida para fijar las leyes y promulgarlas (47).

Lo que es verdad de un pueblo, lo es de toda comunidad de seres, regidos con vistas a su bien común por un soberano cuyas decisiones son dictadas por la razón. De manera que tendremos tantas leyes como comunidades haya. Ahora bien,

(46) Véase más adelante, cap. VI, *El fin último*.
(47) *Sum. Theol.*, Ia IIae., 90, 3, ad *Resp.*

la primera y la más vasta de todas es el universo. El conjunto de los seres creados por Dios y mantenidos por su voluntad en la existencia, puede ser considerado como una inmensa sociedad, cuyos ciudadanos somos. Y no sólo nosotros, sino también los animales y aun las cosas. No hay una sola criatura, animada o inanimada, que no obre conforme a ciertas reglas y en vista de ciertos fines. Los animales y las cosas se atienen a dichas reglas y tienden hacia estos fines sin conocerlos; el hombre, en cambio, tiene conciencia de ellos, y su justicia moral consiste en aceptarlos voluntariamente. Todas las leyes de la naturaleza, todas las leyes de la moral o de la sociedad deben ser consideradas por lo tanto como otros tantos casos particulares de una sola y misma ley, la ley divina. La regla según la cual Dios quiere que sea gobernado el universo, necesariamente es eterna como el mismo Dios; por consiguiente se dará el nombre de *ley eterna* a esta ley primera, fuente única de todas las otras leyes ([48]).

Como criatura racional que es, el hombre tiene el estricto deber de conocer lo que la ley eterna le exige y de conformarse a ello. Problema insoluble, si esta ley no estuviera en cierto modo inscripta en su misma sustancia, de modo que le basta observarse atentamente para descubrirla. En nosotros, como en todas las cosas, la inclinación que nos dirige hacia ciertos fines es la señal que no podemos ignorar de lo que la ley eterna nos impone. Y puesto que es ella la que nos hace ser lo que somos, basta con que cedamos a las tendencias legítimas de nuestra naturaleza para obedecerla. La ley eterna, de la que así participa cada uno de nosotros, y que descubrimos inscrita en nuestra propia naturaleza, recibe el nombre de *ley natural* ([49]). ¿Cuáles son sus prescripciones?

La primera y más universal de todas es la que proclaman, al obedecerla, todos los seres vivos: hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo. Afirmación aparentemente ociosa y de la que pudiera creerse que se abroga el contenido íntegro de la moral con el pretexto de formular su primera ley; pero que sin embargo se limita a tomar en cuenta la experiencia menos contestable y más universal. Es un hecho que todo ser vivo se mueve bajo el impulso de sus deseos o de sus repugnancias. Aquello a lo que llamamos bien, no es otra cosa que el objeto de un deseo; y aquello a lo que se llama mal no es sino el objeto de una aversión. Si suponemos un objeto querido por todos los seres, ése será, por definición, el Bien

([48]) *Cont. Gent.*, III, 115. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 91, 1 y 93, 3.
([49]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 91, 2, ad *Resp.*

absoluto y tomado en sí. Decir que se debe hacer lo bueno y evitar lo malo, no es pues decretar arbitrariamente una ley moral, sino simplemente leer una ley natural inscrita en la sustancia de los seres y poner en evidencia el resorte oculto de todas sus operaciones. Es preciso hacerlo porque es de nuestra naturaleza el hacerlo; este precepto es ante todo una comprobación.

Esto supuesto, es claro que los preceptos de la ley natural corresponderán exactamente a nuestras inclinaciones naturales y en su mismo orden. El hombre es, ante todo, un ser como todos los demás; especificando más, es un ser vivo, como los demás animales; y en fin, por privilegio de naturaleza, es un ser racional. De ahí las tres grandes leyes naturales que se le imponen según cada uno de dichos aspectos.

En primer lugar, el hombre es un ser. En virtud de ello, desea la conservación de su ser, es decir que desea conservarse, asegurando la integridad de todo lo que, de derecho, pertenece a su naturaleza. Lo que comúnmente se llama "instinto de conservación", no es sino lo que esta ley enuncia: cada uno tiende con todas sus fuerzas, y debe tender, hacia lo que puede conservar su vida o proteger su salud. Tender a perseverar en su ser es por consiguiente el primer precepto de la ley natural a la que el hombre se halla sometido.

El segundo precepto engloba a todos aquellos que se le imponen por el hecho de ser un animal y ejercer las funciones de tal: reproducirse, criar a sus hijos y otras obligaciones naturales del mismo género. El tercero, que se le impone como ser racional, le manda buscar todo lo bueno según el orden de la razón. Vivir en sociedad, para mancomunar los esfuerzos de todos y ayudarse los unos a los otros; buscar la verdad en el orden de las ciencias naturales o, mejor aún, en lo referente al supremo inteligible que es Dios; correlativamente, no hacer mal a los hombres con los que debemos convivir, evitar la ignorancia y esforzarnos por disiparla, he ahí otras tantas prescripciones imperativas de la ley natural, que no es, a su vez, sino un aspecto de la ley eterna querida por Dios ([50]).

Así entendida, la ley natural se halla naturalmente escrita en el corazón del hombre, de donde no puede borrarse. Podemos, pues, preguntarnos por qué los hombres no viven todos de la misma manera. Es que entre la ley natural y los actos cumplidos por cada uno de nosotros se interpone un tercer orden de preceptos, el de la *ley humana*. ¿Cuál es su razón de ser?

([50]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 94, 2, ad *Resp.*

Mientras no se trata sino de formular los principios más generales y más abstractos de la conducta, los hombres se ponen de acuerdo con facilidad. Que se debe hacer el bien, evitar el mal, que hay que adquirir la ciencia, huir de la ignorancia y obedecer en todo a las órdenes de la razón: de eso nadie duda. Pero ¿qué es el bien y qué es el mal? Y ¿cómo obrar para satisfacer a las exigencias de la razón? Aquí es donde comienza la verdadera dificultad. Entre los principios universales de la ley natural y el detalle infinitamente complejo de los actos particulares que deben conformársele, se extiende un abismo que ninguna reflexión individual es capaz de franquear sola y que debe ser llenado precisamente por la ley humana. Esa es su misión.

De donde resultan dos consecuencias importantes con respecto a la naturaleza de esta ley. En primer lugar, es claro que la ley humana no posee ningún principio propio de donde partir, reduciéndose estrictamente a definir las modalidades de aplicación de la ley natural. Al legislar, los príncipes o los Estados, deducen de los principios universales de la ley natural las consecuencias particulares requeridas por la vida en sociedad. En segundo lugar y, por eso mismo, es claro que el que sigue espontáneamente la ley natural está en cierta manera predispuesto para reconocer la ley humana y aceptarla. Cuando ésta esté promulgada, podrá ser una cadena para el vicioso o el rebelde; pero el justo se conformará con ella con una espontaneidad tan perfecta, que para él todo pasará como si la ley civil no existiera ([51]).

Destinadas a prescribir los actos particulares que la ley de la naturaleza impone a los individuos con vistas al bien común, las leyes humanas obligan en la medida en que son justas, es decir, en la medida en que satisfacen a su propia definición. Aun cuando lo sean, podrá suceder que tales leyes sean pesadas de soportar y que exijan a los ciudadanos la aceptación de penosos sacrificios; no dejará por ello de ser un deber estricto el obedecerlas. Si al contrario, el Estado o el príncipe establecen leyes cuyo único propósito es la satisfacción de sus propias concupiscencias, o la sed de gloria; si promulgan dichas leyes sin tener autoridad para hacerlo; o si reparten inicuamente los cargos entre los ciudadanos; o en fin si las cargas que pretenden imponer son excesivas o desproporcionadas con el bien que se procura obtener, se dice entonces de tales leyes que son injustas y que nadie está obligado en conciencia a obedecerlas. Ciertamente, puede haber obligación temporaria de observarlas,

([51]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 91, 3, ad *Resp.*, y 95, 1, ad *Resp.*

para evitar el escándalo y el desorden; pero tarde o temprano deberán ser modificadas. En cuanto a las que se opusieran en cualquier cosa a los derechos de Dios, en ningún caso debe obedecérselas, ni bajo ningún pretexto, porque, según la palabra de la Escritura, vale más obedecer a Dios que a los hombres ([52]).

La verdadera naturaleza de las leyes: natural, humana o divina, permite comprender el sentido exacto que debe atribuirse a la idea de sanción. A menudo las recompensas y los castigos son considerados como auxiliares accidentales del progreso moral, semejantes a los artificios de que se han valido los legisladores para estimular a los hombres al bien o alejarlos del mal. El espectáculo de la ley humana y del orden social, donde, como hemos visto, las sanciones desempeñan efectivamente este papel, nos oculta su verdadera naturaleza y el lugar que ocupan en el orden universal. Al mismo tiempo pierden su legítima significación y se ven justamente excluídas del orden moral por todas las conciencias que no reconocen como buenas sino las acciones realizadas por puro amor al bien.

La relación verdadera del acto con la sanción que se le agrega échase de ver más claro en el dominio de los seres puramente naturales, es decir que obran solamente en virtud de su forma natural y no en virtud de una voluntad. Hemos dicho anteriormente que tales seres observan ya una regla, aunque no la conozcan y esté en cierto modo inscrita en su propia sustancia; ellos no obran, sino que son movidos a obrar. Ahora bien, el solo hecho de obedecer a la naturaleza que Dios les ha dado y de obrar conforme a ella, pone a estos seres desprovistos de conocimiento en una situación semejante a la de las personas racionales, gobernadas por una ley. Esta legislación universal, promulada por Dios para la naturaleza, es la que expresa la palabra del Salmo: *Praeceptum posuit, et non praeteribit* ([53]). Pero sucede que ciertos cuerpos, debido a la situación y el papel que les tocan en la economía general del universo, se ven impedidos de satisfacer las exigencias de su naturaleza, de obrar como ella lo requiere y, en consecuencia, de alcanzar su propio fin. La consecuencia de este hecho es que sufren en sus operaciones y su sustancia, mueren y se destruyen. La muerte del animal y la destrucción del objeto no son complementos accidentales del desorden que les impide obrar y seguir su naturaleza; ni es tampoco su consecuencia, sino que es

([52]) *Act.* IV, 19. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 96, 4, ad *Resp.*
([53]) *Salmo* CXLVIII, citado en la *Sum. Theol.*, I, 93, 5, ad *Resp.*

exactamente el estado en que el cuerpo o el animal se encuentran colocados por el hecho mismo del desorden; y es, idénticamente, lo que transforma en orden el desorden que lo provocó. Nada, en realidad, se substrae a la ley, puesto que todo lo que pretende substraérsele se destruye en la misma proporción en que consigue hacerlo, atestiguando así el carácter infrangible de la legislación que pretendía violar.

En esta permanencia del cuerpo que sigue la ley, y en esta destrucción del cuerpo que de ella se aparta, tenemos, ante nuestra vista, concretado y en cierto modo materializado todo lo esencial de lo que será la sanción moral. Sometido a la ley divina, como el resto del universo, el hombre está dotado al mismo tiempo de una voluntad gracias a la cual es dueño de someterse al orden o de sublevarse contra él. Pero no dependen de él ni la existencia de este orden ni la realización de sus efectos en el universo. Dios puede dejar a la voluntad del hombre la responsabilidad de asegurar sobre ciertos puntos el respeto a la ley, mas no puede abandonar a su capricho la ley misma, que es la expresión del orden divino. La voluntad que se somete a la ley y la que se levanta contra ella pueden pues parecer temporariamente substraídas a las consecuencias de sus actos; pero es indispensable que en fin de cuentas se encuentren en el estado en que ellas mismas se han colocado con respeto a la ley eterna. El papel de la sanción es precisamente el de ponerlas en dicho estado. La única diferencia entre el efecto de la ley natural y la sanción, está en que el primero resulta naturalmente de la observación o de la transgresión de la ley, mientras que el segundo es el efecto de una voluntad que responde al acto de una voluntad. El bien que en el orden de los cuerpos deriva necesariamente de una actividad conforme con la ley natural, Dios lo confiere libremente a la voluntad del hombre que lo ha observado libremente. El mal que padece necesariamente un cuerpo desordenado, lo inflige Dios libremente a la mala voluntad del hombre que se ha alzado libremente contra el orden. Este carácter querido de la recompensa y del castigo es también lo que hace del bien y del mal sufridos por los individuos, sanciones propiamente dichas ([54]); pero no debe hacernos olvidar que, en uno y otro caso, no hay en una sanción sino la estricta observancia de la ley, la satisfacción del orden y la realización de un equilibrio perfecto entre los actos y sus consecuencias. En tanto el hombre no ha querido cumplir la ley divina, en la misma medida deberá finalmente llevar su peso, y eso mismo constituirá su castigo ([55]).

Así entendida, es decir restaurada en la pureza y el rigor de su noción, la sanción no introduce heteronomia alguna en el orden de la moral. Ni la recompensa a que aspiramos, ni el castigo que queremos evitar confieren al acto su moralidad o inmoralidad; el acto que hago no es bueno porque merezca recompensa, sino que tendrá su recompensa porque es bueno. Por la misma razón, no hago el bien para evitar el castigo, pero me bastará hacer el uno para evitar el otro, como me bastará obrar bien para ser recompensado. Ciertamente, no se trata de negar que la esperanza de una recompensa o el temor de una pena sean auxiliares muy eficaces del progreso moral. Pero el hombre es con respecto a la ley divina lo que el ciudadano respecto de las leyes civiles y humanas: para no llevar el peso de la ley le basta con aceptarla. Ese bien que primero deseamos en vista de otra cosa o de lo que pensemos ser otra cosa, poco a poco nos acostumbraremos a amarlo y quererlo por sí mismo, como el bien y el orden universal, en el cual nuestro propio bien se encuentra inquebrantablemente asegurado. Y en eso consiste finalmente la libertad de los hijos de Dios, que le obedecen como a un padre, cuya ley de amor no impone al hijo sino su propio bien.

([54]) "Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani... Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri". *Cont. Gent.* III, 140. Cf. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 93, 6.

([55]) "Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant". *Cont. Gent.*, III, 140.

II. EL AMOR Y LAS PASIONES

La exposición de los principios generales de esta moral no basta para dar una idea precisa de ella, ya que posiblemente donde se expresa con mayor claridad el genio de Santo Tomás de Aquino es en su aplicación al detalle concreto de la experiencia moral. No sin razón, pues, se extendió minuciosamente en su estudio: «*sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt* (1). Nota de buen sentido, que coloca a su autor y al historiador del autor ante un problema insoluble. Siendo infinito el detalle de los problemas morales particulares, Santo Tomás se vió obligado a elegir de entre ellos, viéndonos obligados nosotros, a pesar nuestro, a elegir igualmente entre los problemas que él prefirió. A esta dificultad se suma la de resolver el orden a seguir en dicha exposición. Solamente disponemos del orden del comentario sobre la *Ética a Nicómaco*, que representa el orden de la moral aristotélica, que tiende íntegramente hacia la moral de la ciudad, o del de la *Suma Teológica*, donde las virtudes morales van junto con los Dones del Espíritu Santo. De manera que irremediablemente nos vemos condenados a cierta arbitrariedad en la presentación de los problemas, si bien es posible al menos no decir nada que no haya sido dicho por el mismo Santo Tomás.

En cuanto el moralista aborda la discusión de casos concretos, encuéntrase con el hecho fundamental de que el hombre es un ser movido por sus pasiones. El estudio de las pasiones debe preceder por consiguiente a toda discusión de los problemas morales, en los cuales las hallaremos a cada paso como una especie de materia sobre la que se ejercitarán las virtudes. Hechos eminentemente "humanos", por otra parte, ya que las pasiones pertenecen al hombre como unidad del alma y del cuerpo. Una sustancia puramente espiritual, como el ángel, no podría experimentar pasiones; pero el alma, que es la forma del cuerpo, sufre necesariamente la repercusión de las profundas variaciones que sufre su cuerpo. Y a

(1) *Sum. Theol.*, IIa IIae, Prologus.

la inversa, ya que puede mover su cuerpo, podrá el alma llegar a ser el principio de los cambios que el cuerpo deberá experimentar. Desde el punto de vista de su origen, se distinguirán pues las pasiones *corporales*, que resultan de una acción del cuerpo sobre el alma que es su forma, de las pasiones *animales*, que resultan de una acción del *anima* sobre el cuerpo que mueve. No obstante, en ambos casos acaba la pasión por afectar al alma. Una incisión practicada sobre un miembro causa en el alma una sensación de dolor; es una pasión corporal; la idea de un peligro causa en el cuerpo las perturbaciones que produce el miedo: es una pasión animal; mas todos sabemos, por experiencia, que las perturbaciones del cuerpo repercuten sobre el alma, de modo que en fin de cuentas toda pasión es una modificación del alma que resulta de su unión con el cuerpo (2).

Mas esto no es aún sino una aproximación de la pasión. En rigor, esta definición podría aplicarse a las sensaciones, que son también modificaciones del alma que resultan de su unión con el cuerpo. Sin embargo sabemos que si bien las sensaciones son, a su manera, pasiones del alma, forman una clase de hechos distinta de lo que se denomina simplemente las pasiones. Estas últimas no son conocimientos, sino estados de turbación que se producen en nosotros cuando percibimos objetos en los cuales la vida o el bienestar del cuerpo están más o menos directamente interesados. Las pasiones propiamente dichas afectan pues al alma en su función animadora del cuerpo y allí donde se le encuentra más estrechamente vinculada. Así como la voluntad acompaña a la actividad intelectual del alma, una forma más modesta del deseo acompaña a su actividad animadora. Es el apetito sensitivo, llamado también sensualidad, que es el deseo nacido de la percepción de un objeto que interesa a la vida del cuerpo. Esta forma del deseo, la más baja, es la que constituye la sede de las pasiones. Éstas son sus más intensos movimientos y por ellas percibe el hombre con mayor claridad, y también a veces más trágicamente, que no es una Inteligencia pura, sino la unión de un alma con un cuerpo.

Al estudiar esta forma del apetito hemos observado la dualidad de sus reacciones, según se encuentre en presencia de objetos útiles o de objetos nocivos. Su comportamiento con respecto a los primeros forma lo que hemos llamado lo concupiscible; con respecto a los segundos, lo irascible. Las pasiones se clasifican naturalmente en dos grupos según esta

(2) *Qu. Disp. de Veritate*, qu. 26, art. 2, ad *Resp.* Sobre este problema, véase H. D. Noble, O. P., *Les Passions dans la vie morale*, París, Lethielleux, 2 vol., 1931 y 1932.

distinción fundamental. La primera de todas es la que se denomina el amor.

En ninguna parte es más sensible la insuficiencia del lenguaje para expresar la complejidad de lo real, que al analizar la vida del alma. Primera raíz de todas las pasiones, el amor es multiforme. Cambia de aspecto según las diversas actividades del alma con las que puede asociarse. Fundamentalmente, es una modificación del apetito humano por algún objeto deseable. Esta modificación consiste en que el apetito se complace en dicho objeto. Experiencia, por decirlo así, inmediata de una afinidad natural, algo así como un complementarse con lo que está vivo y con el objeto que encuentra, esta *complacentia* constituye el amor en cuanto pasión. Apenas producida, esta pasión suscita un movimiento del apetito por apoderarse realmente, y no sólo intencionalmente, del objeto que le conviene. Este movimiento es el deseo, nacido del amor. Si logra sus fines, el término del movimiento es el reposo en la posesión del objeto amado. Reposo que es el gozo, satisfacción del deseo.

En el orden del deseo vital y de lo orgánico, es donde se encuentra el amor pasión en el sentido propio del término. Solamente por extensión se generaliza su nombre a un orden más elevado, el orden de la voluntad ([3]). Dondequiera que haya apetición de un bien, se manifiesta un amor, aunque su naturaleza varía según la de la apetición ([4]). Tomemos el caso de las cosas inanimadas. Puede decirse que aun ellas desean lo que conviene a su naturaleza. Al menos todo sucede como si lo desearan, puesto que alguien lo desea por ellas. Al crearlas, Dios las ha dotado de naturalezas activas, capaces de operar con vistas a cierto fin que ellas no conocen, pero que conoce Él. Esta tendencia natural de todos los seres a seguir su naturaleza es su apetito natural. Puede llamarse *amor natural* esta afinidad electiva *(connaturalitas)*, que lleva a cada cosa hacia lo que le conviene. El mundo de los cuerpos no conoce al amor que lo mueve; pero el Amor conoce al mundo que mueve, porque lo ama, y lo ama con el mismo amor que ama su propia perfección. No es éste aun el orden de la pasión propiamente dicha.

Por encima de estos deseos pasivos están los deseos sentidos que experimentan los animales como consecuencia de sus percepciones. El apetito sensitivo es por consiguiente el asiento de una especie de *amor sensitivo;* pero así como la sensación está necesariamente determinada por el objeto, ese amor está

([3]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 26, 2, ad *Resp.*
([4]) *Sum. Theol*, Ia IIae, 26, 1, ad *Resp.*

necesariamente determinado por la sensación. Es una pasión propiamente dicha, pero que no plantea ningún problema moral, ya que no ofrece materia a elección alguna. Este mismo amor pasión lo siente el hombre en cuanto animal, aunque de diferente manera, pues en el hombre se relaciona con un apetito más alto, el *apetito racional* o *intelectual*, que hemos llamado *voluntad.* La complacencia de una voluntad en su objeto es el *amor intelectual.* Como la voluntad que lo siente, este amor es libre. El amor intelectual es la complacencia del alma en un bien decretado tal por un libre juicio de la razón. Hallámonos aquí en el orden del intelecto y de lo inmaterial, de modo que no se trata ya de una pasión propiamente dicha. No por ello deja de pertenecer en el hombre, y solamente en él, al campo de la moralidad. Como animal el hombre experimenta todas las pasiones del apetito sensitivo; como dotado de razón, domina a dicho apetito y a estas pasiones mediante juicios libres. Por lo tanto, la sensualidad humana difiere de la del animal en que, por ser capaz de obedecer a la razón, participa de la libertad. Como todas sus pasiones, el amor del hombre es libre; si no lo es, puede y debe llegar a serlo. Por eso el amor pasión plantea problemas de moralidad.

Por el solo hecho de estar en relación con una razón, el amor se diversifica en el hombre según diversos aspectos que poseen diferentes nombres. En primer lugar, se requiere un nombre para indicar el hecho de que un ser racional pueda elegir libremente el objeto de su amor; denomínaselo *dilección.* Así elegido, tal objeto puede serlo en razón de su alto valor, que lo hace eminentemente digno de ser amado; el sentimiento que se experimenta hacia él toma en tal caso el nombre de *caridad.* Puede uno, en fin, querer expresar el hecho de que un amor perdura por tan largo tiempo que ha llegado a ser como una disposición permanente del alma, un hábito; en este caso se lo llama *amistad* ([5]). Todas estas afecciones del alma son otras tantas variedades del amor, por donde se ve la inmensa multiplicidad de hechos y de problemas morales que esta noción encierra. Y aquí nos encontramos en el orden de las acciones particulares, y los casos particulares nunca tienen fin.

He aquí al menos una distinción de alcance general, que permite introducir cierto orden en esta multiplicidad. Esa distinción nos es sugerida por la naturaleza misma de la

([5]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 26, 3, ad *Resp.* La amistad no es una pasión, sino una virtud. La principal fuente de Santo Tomás sobre este punto son los admirables libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco.* Véase *In VIII Eth. Nic.*, ed. Pirotta, págs. 497-562, y *In IX Eth. Nic.*, págs. 563-621.

amistad, que acabamos de distinguir como variedad del amor. Suele decirse que a un hombre le gusta el vino; pero no se dice que siente amistad por el vino. Diferencia de lenguaje que indica una diferencia de sentimientos. Me gusta el vino por el placer que me produce, pero si amo a alguien sólo por las ventajas que de él obtengo, ¿puedo realmente llamarme su amigo? Por consiguiente es preciso distinguir entre el amor a alguien y el amor a algo. El amor a alguien se dirige directamente a la persona. Y ámasela por ella misma, tal como lo exige su eminente dignidad. Esto es lo que llamamos amor de amistad. Diríamos mejor que esto es el amor, pura y simplemente. En efecto, amar consiste en complacerse en el bien; de manera que el amor puro y simple es aquél que se complace en un bien, simplemente porque tomado en sí mismo es un bien. En cuanto al otro amor, no se dirige a un bien como bueno y en sí mismo, sino simplemente como bueno para otro. Se le llama amor de concupiscencia *(amor concupiscentiae)*, porque ese otro para quien codiciamos un bien, somos nosotros mismos. Ya que no se dirige al bien directamente y por él mismo, este amor se subordina al primero, no mereciendo sino secundariamente dicho nombre (6). Por donde se puede echar de ver la alta idea que Santo Tomás tenía de la amistad. Puesto que se entiende que cada uno ama en sus amigos el placer y las ventajas que de ellos obtiene; mas al hacerlo codicia, más bien que ama. Estas concupiscencias se mezclan con la amistad; pero no son amistad (7).

¿Cuál será consiguientemente la causa del amor? En primer lugar, como se acaba de decir, es el bien; ya que nuestra apetición o nuestra tendencia halla en él la satisfacción plena que la hace complacerse y detenerse en él. Añadamos además al bien otro objeto de amor, que es la belleza. Entre el bien y lo bello, ambos inseparables del ser, sólo hay una distinción de razón. En el bien, la voluntad halla su satisfacción. En lo bello, la aprehensión sensible o intelectual es la que halla su satisfacción. Todos lo hemos experimentado a menudo a propósito de los objetos de la vista o del oído, que son los dos sentidos de que hace uso la razón. Hay colores, sonidos y armonías, cuya percepción va acompañada del sentimiento de ser a sí misma su propio fin. Lo bello es todo aquello que se ve y oye sin otro objetivo ulterior, es decir,

(6) *Sum Theol.*, Ia IIae, 26, 4, ad *Resp.*
(7) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 26, 4, ad *Resp.* La fuente de la amistad, que es una virtud, es la *benevolencia*, que consiste en un movimiento interno de afección hacia una persona; su estabilización en un hábito engendra la amistad: *In IX Ethic*, lect. 5; ed. Pirotta, n. 1820, págs. 585-586.

cuya contemplación se basta sola. Otro tanto puede decirse de aquello cuyo conocimiento por el entendimiento encuentra en el acto mismo de conocerlo su completa justificación: *ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur apprehensio* (8).

Dos confusiones parecen haber oscurecido esta profunda noción de lo bello en el espíritu de sus intérpretes, y retardado los progresos que habría derecho a esperar de una estética que se hubiera inspirado en ella. En primer lugar, debe evitarse el confundir el carácter último de una aprehensión con el carácter último de un conocimiento. No es necesario que un conocimiento sea último en el orden del conocimiento para que su aprehensión lo sea. Cuando A. N. Whitehead habla de la "divina belleza de las ecuaciones de Lagrange" no pretende decir por cierto que dichas ecuaciones ocupen, en el edificio del conocimiento, el mismo lugar que la noción de Dios. Lo que quiere decir es que, independientemente de lo que las ecuaciones nos enseñan, ofrecen al entendimiento el objeto de una aprehensión tan perfecta que, *como aprehensión* nada deja que desear. Éste es el sentido concreto de la fórmula tan frecuentemente citada: lo bello es el esplendor de la verdad. Tomada literalmente esta fórmula, no pasaría de ser una brillante metáfora. Pero en todo su sentido significa que ciertas verdades se nos presentan bajo una forma tan simple, tan pura de toda mezcla, que ofrecen al pensamiento el raro gozo de una pura aprehensión de la verdad. De la misma naturaleza es la belleza sensible. Los bellos colores, las formas bellas, los sonidos bellos, colman la atención y el poder de la vista y del oído, al ofrecerles sensibles de esencia tan pura que su percepción llega a ser un fin en sí misma y nada deja que desear.

De ahí esta segunda definición de lo bello, no menos conocida que la anterior: *id quod visum placet* (9). Ésta es también una definición verdadera, pero que se presta a la segunda de las confusiones que conviene evitar. Los colores bellos y las formas bellas son aquéllos en los que se complace la vista; no basta empero con que su vista agrade para que sean bellos. No hay goce estético sino cuando su causa está en la

(8) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 27, 1, ad 3m. De esta noción metafísica de lo bello, y no de la noción de arte, habría que partir para construir una estética fundada en los principios auténticos de Santo Tomás de Aquino. La palabra arte es común a las bellas artes y a las técnicas de lo útil; para llegar a la estética a partir del arte, es indispensable volver a la noción de lo bello considerado en sí mismo.
(9) Sobre los elementos de estética contenidos en la doctrina de Santo Tomás, véase J. Maritain, *Art et scolastique*, París, L'Art Catholique, 3ª ed., 1935. Trad. española, *La espiga de oro*, Buenos Aires.

belleza del objeto. Ya sabemos en qué consiste esta belleza. El goce que proporciona es por consiguiente un goce *sui generis*, del que cada cual conoce, por experiencia, su cualidad distintiva. Es esa aureola de maravilla que rodea a ciertos actos de conocimiento perfecto como una gloria y que confiere, aun a ciertos actos del conocimiento sensible, el carácter de una contemplación. Entonces nace también el amor a lo bello, complacencia de una facultad de conocer en un objeto en el cual el acto que lo aprehende encuentra, con su plena satisfacción, su perfecto reposo.

Trátese de lo bello o de lo bueno, el amor presupone el conocimiento del objeto amado. De modo que el origen del amor sensible es la vista de la belleza o del bien sensible y, análogamente, la contemplación espiritual de lo bello o de lo bueno es el principio del amor espiritual (10). Sin embargo el amor no se mide con el conocimiento. Es posible amar perfectamente un objeto imperfectamente conocido. Basta con que el conocimiento lo ofrezca en su totalidad al amor, para que éste se apodere de él como de un todo, y ame en él lo que aun no conoce por amor de lo que conoce ya. ¿Quién no sabe lo que es amar una ciencia cuando, en el primer entusiasmo provocado por su descubrimiento, el amor fija el pensamiento en un saber que desearía poseer íntegro porque ya lo ama íntegramente? Y ¿cómo sería posible el amor perfecto de Dios, si el hombre no pudiera amarlo sino en la medida que lo conoce? (11).

Es que en realidad el conocimiento es el principio u origen del amor, más bien que su causa. Digamos, si se quiere, que es su condición necesaria. La causa propiamente dicha del amor está en la relación del amante y del amado, y esta relación es de dos clases. Cuando un ser carece de algo y encuentra lo que le falta, deséalo con vehemencia. El amor de deseo nace, pues, del carácter complementario de dos seres o, hablando técnicamente, de que el uno es en potencia lo que el otro es en acto. Mas también sucede que dos seres se encuentran estando ambos en acto y bajo el mismo aspecto. Tal el caso de un artista que encuentra a un artista o de un sabio que encuentra a otro sabio. Hay entre ellos comunidad específica de forma, es decir una semejanza: *convenientia in forma*. Entonces se produce, de ordinario, el amor de amistad. Decimos de ordinario, pues no debe olvidarse la extrema complejidad de los hechos de este género. Todos los amores están fundados secretamente en el primero de todos: el

(10) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 27, 2, ad *Resp.*
(11) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 27, 2, ad 2m.

amor interesado que cada uno siente por sí mismo. En principio, los artistas aman a los artistas, aunque ningún virtuoso ama mucho a otro virtuoso que debe tocar en el mismo concierto (12).

Así definido, el amor no presupone ninguna otra pasión; pero todas las pasiones lo presuponen a él. Hay amor en el fondo de cada una de ellas. En efecto, toda pasión comporta o un movimiento hacia cierto objeto o el reposo en él. Toda pasión presupone pues esa connaturalidad que engendra la amistad, o ese poder completarse que da origen a la concupiscencia. En ambos casos la condición necesaria y suficiente del amor se halla presente. Puede suceder, pues, y así sucede a menudo, que una pasión contribuya a hacer nacer el amor, como por ejemplo la admiración; pero es que, así como un bien puede ser causa de otro bien, un amor puede ser causa de otro amor (13).

De los efectos del amor, el más inmediato y más general es la unión del amante y del amado. Unión efectiva, que llega hasta la posesión real del amado por el amante, si se trata del amor de concupiscencia; unión de sentimiento y puramente afectiva, si se trata del amor de amistad, en el que se desea al otro el bien deseado para uno mismo. No por ser espiritual, esta segunda unión es menos íntima que la primera. Muy por el contrario, querer para otro lo que se quiere para sí mismo, amar a otro por él mismo como se ama uno a sí por sí mismo, es tratar a aquel a quien se ama como a otro yo, es hacer de él un *alter ego*. No se trata, pues, solamente de una unión semejante a la del que conoce con lo conocido, ya que esta última se efectúa por medio de la especie y de su semejanza con el objeto, mientras que el amor hace que dos cosas lleguen, por decirlo así, a ser una sola. O sea que la potencia unitiva del conocimiento es menor que la del amor (14).

La mejor manera de apreciar la intimidad de esta unión es observar la curiosa transferencia de personalidades que acompaña naturalmente al amor. Dijérase que se infiltran la una en la otra. Casi diríamos que el amado está en el amante y el amante en el amado, por el conocimiento y por el deseo. Por el conocimiento, ya que el amado reposa en el pensamiento de aquél que le ama y éste a su vez repasa de continuo en su mente todas las perfecciones del amado. Se dice del Espíritu Santo, que es el Amor Divino (15), que "es-

(12) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 27,3, ad *Resp.*
(13) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 27, 4, ad *Resp.*
(14) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 1, ad *Resp.* y ad 3m.
(15) Referente a las prolongaciones teológicas de esta doctrina del amor, véase *Cont. Gent.*, IV, 19.

cudriña hasta las profundidades de Dios" (I *Cor.*, II, 10). Del amor humano puede decirse que, a su vez, procura penetrar por el pensamiento en el corazón del que ama. Lo mismo ocurre con el deseo, según se nota por la alegría del amante en presencia de lo que ama. Si se ausenta el amado, los deseos de su amigo le acompañan, o el deseo de su amante le persigue, según que lo codicie o que le ame con amistad. No hay epíteto más exacto que el de *íntimo* para caracterizar esta invisceración del amado en el amante. ¿No se habla, acaso, de las "entrañas de la caridad"? Esto es exactamente lo que se quiere significar. Pero el amante no está menos íntimamente en el amado. Si lo codicia, no se dará por satisfecho hasta no haber obtenido su posesión perfecta; si lo ama con amistad, en tal caso el amante no vive en sí, sino en aquel a quien ama. Todo lo que de bueno [redacted] malo acontezca a uno de los amigos, acontecerá al otro, alegrías o dolores. La verdadera amistad está en que dos personas no tengan sino una sola voluntad: *eadem velle.*

¿Cómo podría no ser así? Hemos razonado como si el que ama estuviera en aquel a quien ama, *o* inversamente. Sin embargo debe decirse *e* inversamente. Cuando se trata de un amor de amistad, el amante es amado y el amado, amante; de modo que al devolverse amor por amor, está doblemente el otro en el uno y el uno en el otro. El amor perfecto sólo deja ya subsistir una sola vida para dos seres. Cada uno de ellos puede decir mi yo y mi otro yo (16).

Que es lo mismo que decir que el amor es extático. Estar en éxtasis es, para un yo, estar transportado fuera de sí. Ordinariamente se designa con este término el estado de una facultad de conocer elevada por Dios a la comprensión de objetos que están sobre ella; pero puede aplicárselo también al estado de un demente, o de un furioso, de quien se dice que está "fuera de sí". El caso del amor es muy diferente. Aunque el amor dispone el pensamiento a una especie de éxtasis, ya que el amante se pierde en meditaciones sobre el amado, el extasiarse del amor es sobre todo un extasiarse de la voluntad. Esto se echa ya de ver en el amor de concupiscencia, en el cual, no contento con el bien que posee, el amante dirige su voluntad fuera de sí para lograr el bien que codicia; pero mejor se lo percibe en el amor de amistad. El afecto que sentimos por nuestros amigos cesa sencillamente de pertenecernos. Sálese fuera de nosotros. El amigo no quiere sino el bien de su amigo, ni hace sino lo que es bueno para su amigo, cuida de él, prevé, preocúpase de él; en una palabra, la

(16) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 2, ad *Resp.*

amistad nos saca de nosotros mismos, es extática por definición (17).

Fijo de esta manera en el objeto amado, el amor naturalmente procura excluir todo lo que pudiera impedirle alcanzar su posesión o, si ya lo posee, lo que pudiera volvérsela precaria. De ahí los celos, sentimiento complejo en el cual el amor a veces se matiza de odio, aunque, en fin de cuentas, el amor es siempre su causa. En el amor de concupiscencia, nada tan común como los celos del marido, que desea que su mujer sea para él solo; o los celos del ambicioso, que lo levantan contra todo rival capaz de disputarle su lugar. Aun la misma amistad conoce los celos. ¿Quién no se ha erguido con indignación contra aquellos cuyos actos o palabras amenazan la reputación de un amigo? Al leer en San Juan (II, 17): *Zelus domus tuae comedit me,* ¿quién no comprende que dicho "celo" es un celo santo, ocupado sin cesar en corregir el mal que se comete contra Dios o en deplorarlo, si no puede enmendarlo? (18).

Tomado en sí mismo, no es el amor necesariamente la pasión destructiva tan a menudo descrita por los poetas. Todo lo contrario, es natural y por consiguiente beneficioso desear lo que nos falta para alcanzar nuestra perfección. El amor de un bien no puede dejar de mejorar a quien lo ama. Los estragos causados por el amor provienen de dos causas, ninguna de las cuales es su consecuencia necesaria. A veces el amor se equivoca de objeto, tomando un mal por un bien; otras veces, aún tratándose de un amor recto, su violencia es tal que las perturbaciones orgánicas que lo acompañan amenazan el equilibrio del cuerpo. Normalmente no sucede así. El amor engendra, de ordinario, ese enternecimiento de un corazón que se ofrece al amado, la alegría de su presencia, la languidez y el fervor del deseo en su ausencia. La naturaleza del amor pasión exige que estos diversos sentimientos vayan acompañados de modificaciones orgánicas; pero su intensidad sigue a la de la pasión, de modo que nada tienen de patológico, salvo que la misma pasión sea desordenada (19).

Tal es el amor, fuerza universal que en todas partes se halla obrando en la naturaleza, ya que todo aquel que obra muéve-

(17) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 3, ad *Resp.* Lo cual no implica el olvido de sí. Amar a un amigo no es amarlo más que [redacted] sí mismo sino como a sí mismo. El amor que uno no cesa de tener a sí mismo no impide por consiguiente ese desprendimiento de sí mismo que exige toda verdadera amistad. Cf. *loc. cit.*, ad 3m.
(18) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 4, ad *Resp.*
(19) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 5, ad *Resp.* y respuestas [redacted] las objeciones.

se por un fin, y que dicho fin es, para cada ser, el bien que ama y que desea. Es, pues, evidente que cualquier acción que realiza un ser, realízala por un amor que lo mueve ([20]).

Lo contrario del amor es el odio. Así como el amor es la consonancia o el acuerdo del apetito y de su objeto, el odio es la disonancia y desacuerdo entre ambos. Es, pues, el rechazo de lo antipático y de lo nocivo; así como el objeto del amor es el bien, el del odio es el mal ([21]). Por eso, también el odio tiene por causa al amor, ya que lo que se odia es lo que contraría a lo que se ama. Y aunque las emociones del odio son a menudo más fuertes que las del amor, éste sigue siendo, en fin de cuentas, más fuerte que el odio ([22]). No es posible no amar el bien, ni en general, ni en particular; ni es tampoco posible no amar el ser y la verdad, en general; sucede solamente que cierto ser se opone al bien que codiciamos, o que entre nuestros deseos y sus objetos se interpone nuestro conocimiento de tal o cual verdad. Preferiríamos a veces saber menos moral de la que sabemos. Nosotros no odiamos sino a los seres y las verdades que nos incomodan; y nunca al ser o la verdad.

A la pareja fundamental formada por el amor y el odio, va unida inmediatamente otra constituída por el deseo y la aversión. El deseo es la forma que toma el amor cuando su objeto está ausente. En cuanto a la aversión, es esa especie de repulsión que nos inspira el solo pensamiento de un mal. Pariente próxima del miedo, a veces es confundida con él, aunque es distinta. Su importancia es por lo demás pequeña respecto a la del deseo, cuyas dos variedades principales son la concupiscencia o deseo de posesión y la codicia. Común al hombre y a los animales, la concupiscencia es el deseo de los bienes de la vida animal, tales el alimento, la bebida y los objetos de la necesidad sexual. La codicia, el contrario, es propia del hombre; se extiende a todo lo que, con o sin razón, el conocimiento nos representa como un bien. No por ser razonadas las codicias son siempre más razonables, y como la razón apenas hace en ellas sino servir a nuestros apetitos, las codicias pertenecen al apetito sensitivo, siendo más bien pasiones que elecciones ([23]). ¿Cómo podremos asignarles límites? La concupiscencia es infinita. No hay límites en cuanto a lo que la razón puede conocer y, por consiguiente, tampoco los hay en cuanto a lo que la codicia puede desear ([24]).

([20]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 28, 6, ad *Resp.*
([21]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 29, 1, ad *Resp.*
([22]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 29, 2 y 3.
([23]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 30, 3, ad *Resp.* y ad 3m.
([24]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 30, 4, ad *Resp.*

Supongamos ahora que el deseo sea satisfecho. Si se trata de la satisfacción de un deseo natural, se la da el nombre de placer *(delectatio)*; si de la satisfacción de una ambición, el de gozo *(gaudium)*. El placer es un movimiento del apetito sensitivo, que se produce cuando el animal posee el objeto capaz de satisfacer su necesidad. Es por tanto realmente una pasión. En los seres dotados de razón, ciertos placeres pueden ser simultáneamente goces, aunque hay placeres de los que un animal racional no saca goce, ni orgullo. Más vehementes que los goces espirituales, los placeres corporales son sin embargo inferiores a ellos desde muchos puntos de vista. Los placeres son pasiones propiamente dichas; comportan por consiguiente una turbación corporal a la que deben esa violencia, violencia que jamás poseen los goces. En cambio el gozo de comprender supera en mucho al placer de sentir. Tan cierto es esto que nadie preferiría la pérdida de la razón a la de la vista. Si la generalidad prefiere los placeres del cuerpo a los goces del espíritu, es porque los últimos presuponen la adquisición de las virtudes y hábitos intelectuales en que consisten las ciencias. Para los que están en condiciones de elegir, no hay vacilación posible. El hombre de bien sacrificará todos los placeres al honor. El hombre de ciencia no se contentará con la superficialidad de las percepciones sensibles, sino que deseará penetrar hasta la esencia misma de las cosas con su intelecto. En fin, ¿cómo comparar la precariedad de los placeres sensibles con la estabilidad de los goces del espíritu? Mientras los bienes corporales son corruptibles, los incorporales son incorruptibles, y como además residen en el pensamiento, son naturalmente inseparables de la sobriedad y la moderación ([25]).

Una moral cuyos principios están tan profundamente enraizados en lo real y dependen tan estrechamente de la estructura del ser que rigen, no halla dificultad alguna en la solución del problema, tan vanamente agitado después por tantos filósofos, del fundamento de la moral. El fundamento de la moral es la misma naturaleza humana. El bien moral es todo objeto y toda operación que permitan al hombre cumplir las virtualidades de su naturaleza y actualizarse según las normas de su esencia, que es la de un ser dotado de razón. La moral tomista es por consiguiente un naturalismo, pero a la vez un racionalismo, dado que la naturaleza opera en ella como una regla. Así como hace que los seres sin razón obren según lo que son, la naturaleza coloca a los seres dotados de razón ante la tarea de discernir lo que son,

([25]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 31, 5, ad *Resp.* y ad 2m.

a fin de obrar en consecuencia. Consigue ser lo que eres; tal es la ley suprema: hombre, actualiza hasta sus límites extremos, las virtualidades del ser razonable que eres.

Este naturalismo moral es, pues, todo lo contrario del expresado por la fórmula: todo lo que es, está en la naturaleza y, en consecuencia, es natural. Fórmula cuya aparente evidencia proviene de su imprecisión y que sólo adquiere sentido preciso después de múltiples determinaciones. Tomada en su sentido literal, significa que debe haber un punto de vista desde el cual todo lo que existe aparece como igualmente explicable. Así entendida, coloca sobre el mismo plano lo normal y lo patológico, decisión legítima con tal que no conduzca a abolir la distinción entre lo que es normal y lo que no lo es. Todo lo que es se explica por las leyes de la naturaleza, aún las enfermedades o los monstruos; es natural que un monstruo se comporte según su naturaleza de monstruo, lo cual no significa que sea natural ser un monstruo. Según lo entiende Santo Tomás, siguiendo a sus maestros griegos, la naturaleza no es un caos de hechos yuxtapuestos sin orden, estructuras, ni jerarquía. Todo lo contrario, es una arquitectura de naturalezas, cada una de las cuales realiza concretamente un tipo determinado, y aunque ninguna sea su realización perfecta, todas lo representan a su modo y al irse completando por sus operaciones propias, se esfuerzan por representarlo con todo su poder. Este tipo es la regla de lo normal; toda corrupción de este tipo entra en el orden de lo patológico. De modo que es cierto que todo lo que hay en la naturaleza es natural, no siéndolo el que todo lo que hay en la naturaleza sea normal. Es natural que lo anormal sea patológico, imponiéndose absolutamente esta distinción si se quiere discutir el valor de esas pasiones que son los placeres.

El hecho que debe dominar toda discusión de este género es que algunos de los principios naturales constitutivos de la especie pueden faltar o hallarse pervertidos en ciertos individuos. Y en consecuencia, placeres que son antinaturales desde el punto de vista de la especie, son naturales para dichos individuos. Es natural, para un invertido, el satisfacer sus necesidades sexuales con individuos del mismo sexo; pero si es natural que un invertido se comporte como un invertido, de ningún modo es normal que un hombre sea un invertido, *cujuslibet membri finis est usus ejus* (26). El "sofisma de Corydon" se echa de ver claramente si se amplían a otros casos las razones que invoca. La homosexualidad no es la única inversión sexual conocida; la bestialidad es otra;

(26) *Cont. Gent.*, III, 126, ad *Sicut autem.*

y si, para ciertos hombres, es natural el buscar su placer en ayuntarse con las bestias, ciertamente no es natural que el hombre use su poder de reproducción en estas uniones estériles. O sea, que todos los placeres están en la naturaleza, si bien hay, en la naturaleza, placeres contra la naturaleza. En cuanto al individuo al cual su idiosincrasia relega al margen de su especie, la necesidad de tales placeres es una desgracia que debe lamentarse; la ciencia moral no basta para condenar a los hombres o para absolverlos, pero basta para discernir el bien del mal y está alerta para que el vicio no se erija en virtud (27).

La cualidad moral de los placeres no depende, pues, directamente ni de su intensidad ni de sus causas. Toda operación que satisfaga la necesidad de una naturaleza es para ella causa de placer. Siendo mudables, nos deleitamos en nuestra misma mutabilidad, al punto de no haber cambio que no comporte su parte de placer. El recuerdo de un placer es un placer también, y la esperanza de un placer lo es en mayor grado aún, sobre todo si la excelencia o la rareza del bien que se desea producen la admiración. Hasta el recuerdo de una pena encierra su parte de placer, por cuanto esa pena pasó ya. Cuando un hombre "se nutre de sus lágrimas", es porque halla placer en ello. Pero sobre todo, se deleita el hombre en la unidad que proviene de la semejanza; por el amor tendía hacia ella, en el placer la obtiene. El hombre experimenta entonces esa dilatación y ensanchamiento de todo el ser de que van acompañados los placeres vivos y sobre todo los grandes goces; no obstante, el acto se realiza en una intensa concentración, mejor y más rápidamente (28). Cualesquiera que sean sus causas o sus efectos, el valor moral de los placeres depende del de los amores de que derivan. Todo placer sensible es bueno o malo según concuerde o no con las exigencias de la razón. En moral, la razón es la naturaleza; de modo que el hombre se mantiene dentro de la norma y del orden cuando se procura un placer sensible en un acto conforme con la ley moral. Los placeres buenos, al intensificarse, se hacen mejores; los malos, se tornan peores (29).

(27) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 31, 7, ad *Resp. Cont. Gent.*, III, 122, ad *Nec tamen oportet.*

(28) Debe recordarse que el placer a que se hace referencia es el de un acto determinado; al absorber en su acto al que lo realiza, el placer puede hacer que otro acto sea difícil o aún imposible. Por eso los goces sensibles intensos son incompatibles con el ejercicio de la razón. Cf. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 33, 3, ad *Resp.*

(29) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 34, 1, ad *Resp.* De modo que la moral no tiene como primer objeto el prohibir las manifestaciones de la naturaleza.

La moral tomista se opone pues francamente a esa destrucción sistemática de las tendencias naturales en la que se percibe a menudo la marca del espíritu medieval. No comporta siquiera el odio a los placeres sensibles, en el cual se busca a veces la diferencia específica entre el espíritu cristiano y el naturalismo griego. Según Santo Tomás, es un error enseñar, como lo hacían ciertos herejes, que toda relación sexual sea un pecado ([30]), lo que equivaldría a poner el pecado en el origen mismo de esa célula social eminentemente natural que es la familia. El uso de los órganos sexuales es natural y normal, decíamos, cuando se regula según su fin propio, que es la reproducción. En el caso del hombre, la generación de que se trata es la de un ser dotado de razón y capaz de usarla debidamente. Por consiguiente la función de reproducción incluye en su caso, además del proceso biológico de la generación propiamente dicha, la educación de los seres así engendrados. Por eso, aun entre los animales no dotados de razón, el macho queda con la hembra durante el tiempo necesario para la crianza de la prole, cuando, como sucede por ejemplo entre los pájaros, la hembra sola no bastaría para criarla. Lo mismo sucede, y aún más evidentemente, en el caso del hombre, ya que si bien es cierto que, en algunos casos, la mujer sola dispone de los recursos necesarios para educar a sus hijos, la regla general es que en la especie humana el padre provea a su educación, y de lo que en primer término debe preocuparse la moral es de las reglas generales. Por otra parte, el mismo término de educación que se emplea para los seres humanos basta para indicarnos que se trata de algo bien distinto de una simple crianza. Educación implica instrucción y toda instrucción exige tiempo. Y se necesita mucho más para educar a hombres que para enseñar a los pájaros a volar. Por eso es preciso que el padre quede con la madre todo el tiempo requerido para asegurar la educación de los hijos que nazcan sucesivamente de su unión. Así se constituye la sociedad natural que llamamos matrimonio, que es natural al hombre, por lo cual todas las relaciones sexuales fuera del matrimonio son contrarias a la ley moral, como contrarias a la naturaleza ([31]). Por la mis-

sino el ordenarlas según la razón *(Cont. Gent.*, III, 121). El placer normal y sometido a la razón es por eso mismo moralmente bueno. Tan cierto es esto que según Santo Tomás el placer que acompaña al acto sexual habría sido mayor en el estado de inocencia primera, de lo que es luego del pecado original: *fuisset tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile. Sum. Theol.*, I, 98, 2, ad 3m.

([30]) *Cont. Gent.*, III, 126.

([31]) *Cont. Gent.*, III, 122.

ma razón, el matrimonio debe ser indisoluble. Es natural, efectivamente, que la solicitud del padre hacia sus hijos dure toda la vida y que la madre pueda contar con el padre para asistirla hasta el fin en su tarea de educadora. Por otra parte, ¿sería justo que luego de haber desposado a la mujer en la flor de su juventud, el hombre se deshiciera de ella cuando hubiera perdido su juventud y su belleza? En fin, el matrimonio es algo más que un lazo, es una amistad y aún la más íntima de todas, puesto que a la unión carnal que basta para hacer dulce la vida en común de los animales, agrega la unión de todos los días y de todas las horas que supone la vida familiar de los seres humanos. Ahora bien, cuanto mayor sea ésta, tanto más sólida y durable será también la amistad. La mayor de todas ha de ser por consiguiente la más sólida y durable de todas ([32]). Todo esto supone, por supuesto, que la sociedad en cuestión sea la de un solo hombre y una sola mujer, en la que el padre tienda naturalmente a preocuparse por los hijos que sabe con certeza ser suyos, y en la que la amistad entre el padre y la madre sea tal que se subleve contra toda idea de coparticipación ([33]). Échase así de ver que el ir tras el placer sexual, cosa tan gravemente inmoral, por antinatural, cuando se convierte en un fin en sí, es al contrario natural y moral a la vez cuando se ordena al fin superior de la conservación de la especie. Ya que este fin implica a su vez la constitución de la célula social que es la familia, también fundada sobre la amistad más perfecta de todas, como es el amor mutuo del padre y de la madre, asociados para la educación de sus hijos ([34]).

Al placer opónese el dolor. Considerado como pasión propiamente dicha, el dolor es la percepción, por el apetito sensitivo, de la presencia de un mal ([35]). Dicho mal afecta al cuerpo, pero es el alma la que sufre. Al gozo, que es la aprehensión de un bien por el pensamiento, corresponde la tristeza, cuya causa es la aprehensión interna de algún mal. Sin embargo no toda tristeza se opone a todo gozo, ya que no sólo es posible estar triste por una cosa y alegre por otra sin relación con la primera, sino que hay perfecto acuerdo entre la

([32]) *Cont. Gent.*, III, 123.

([33]) *Cont. Gent.*, III, 124.

([34]) Estos argumentos y otros más que emplea Santo Tomás, no pierden su fuerza por las excepciones que se podrían citar en sentido contrario (una madre capaz de educar sola a sus hijos, o capaz de educarlos mejor sola que con la ayuda del padre, o aun en la imposibilidad de hacerlo de otra manera por ser viuda, etc.). La ley moral fija la regla general para todos los casos normales; y no puede reglamentar las excepciones.

([35]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 35, 1, ad *Resp.*

tristeza y el gozo, cuando sus objetos son de naturaleza contraria. Por ejemplo, el regocijarse del bien y entristecerse del mal son dos sentimientos estrechamente relacionados. Pero hay también un gozo sin tristeza contraria, que es el gozo de la contemplación, al menos en cuanto es el gozo mismo de contemplar. Y es que la contemplación no tiene contrario. Comprendidos por el intelecto, los contrarios sirven para comprender a sus contrarios; aun lo contrario de la verdad puede servir para mejor conocerla. Agreguemos a esto que, puesto que la contemplación intelectual es obra del pensamiento, hállase a salvo de fatiga o aburrimiento. Tan sólo indirectamente puede sobrevenir un cansancio acompañado de tristeza, por extenuación de las facultades sensibles de que se vale el intelecto, impidiendo al hombre la contemplación ([36]).

Causados por la presencia de un mal, el dolor y la tristeza producen como efecto una disminución general de las actividades del que los experimenta. El sufrimiento corporal no impide el recuerdo de lo que ya se sabe; y hasta sucede que un gran amor al saber ayuda al hombre a distraerse de su dolor; sin embargo los dolores violentos tornan prácticamente imposible al aprender. Aun simples tristezas bastan para deprimir al que las sufre hasta el punto de imposibilitarle toda reacción y de sumergirlo en un estupor inerte, cercano a la estupidez. Y no solamente la tristeza es capaz de afectar a la actividad psicológica, sino también a la fisiológica. Por lo tanto debe combatirse con medios apropiados la disminución de las fuerzas vitales que el dolor y la tristeza entrañan. Para eso pueden servir todos los placeres y todos los goces. Hasta las lágrimas alivian, permitiendo la exteriorización del dolor y facilitando al que lo sufre cualquier acción en relación con su estado. Si se trata de la tristeza, en la compasión de un amigo será posible hallar uno de sus más seguros remedios. Imaginando la tristeza como un peso, imaginamos igualmente que el amigo ayuda a soportarlo. Sobre todo, la tristeza que un amigo manifiesta por la nuestra es una prueba visible de que nos ama y ya que toda alegría lucha eficazmente contra la tristeza, es un remedio para la nuestra la certeza de poseer un amigo. Es necesario atacar a este mal por sus dos lados a la vez; en el pensamiento por el estudio y la contemplación; en el cuerpo, mediante remedios apropiados, como el sueño, los baños y otros sedativos del mismo género. Sin embargo, si bien toda tristeza es de por sí un mal, no por ello toda tristeza es mala. Así como el gozo, que es de por sí un

([36]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 35, 5, ad *Resp.*

bien, llega a ser malo si es el gozo de un mal, la tristeza que es de por sí un mal, es buena cuando se la siente en presencia de un mal. Como protesta contra el mal, la tristeza es moralmente loable; como invitación a huir de él, es moralmente útil, pues hay un mal peor que el dolor o la tristeza, y es el de no juzgar malo a lo que realmente lo es, o, juzgándolo tal, no rechazarlo ([37]).

El amor y el odio, el deseo y la aversión, el placer y el dolor, tales son las seis pasiones fundamentales de la concupiscible. Quedan por considerar las de la irascible, el segundo de los movimientos del apetito sensitivo que hemos distinguido. También esta vez las pasiones se presentarán por pares de contrarias, salvo en un único caso que señalaremos.

El primero de estos pares es el de la esperanza y la desesperación. Como todas las pasiones de la irascible, la esperanza presupone el deseo. Por eso mismo hemos hablado ya incidentalmente de ella como del deseo de un bien futuro. La esperanza es sin embargo algo más, y hasta algo diferente. Sólo se espera aquello que se está seguro de obtener. Lo que caracteriza a la esperanza es el sentimiento de que una dificultad se interpone entre nuestro deseo y su satisfacción. No se espera sino lo más o menos difícilmente accesible y, debido a que la esperanza se mantiene interiormente contra el obstáculo, aniquilándolo en cierto modo por el deseo, pertenece a las pasiones de la irascible ([38]). Si la dificultad llega a ser extrema, hasta el punto de parecer invencible, una especie de odio sucede al deseo. No solamente se deja de ir en pos de ella, sino que ya no se quiere oír hablar más de ese bien imposible, tan vivamente esperado y cuya posesión se nos escapa para siempre. Este retraimiento del apetito sobre sí mismo, con lo que contiene de resentimiento contra lo que fuera su objeto, es la desesperación ([39]).

Íntimamente ligada al esfuerzo del hombre por vivir, por obrar y por realizarse, la esperanza pulula en el corazón de todos. Los hombres de edad y de saber esperan mucho, porque su experiencia les permite emprender muchas tareas que a otros parecerían imposibles. Además, en el transcurso de una larga vida, ¿cuántas veces no han visto producirse lo inesperado? En cambio la gente joven está llena de esperanzas por la razón inversa. Como tienen poco pasado y mucho porvenir, tienen poca memoria y mucha esperanza. El ardor de una juventud que aun no ha sufrido ningún fracaso, les hace creer que nada es imposible. En lo cual se le asemejan

([37]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 39, 4, ad *Resp.*
([38]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 40, 1, ad *Resp.*
([39]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 40, 4, ad *Resp.*

los ebrios y ciertos alienados. Incapaces de calcular, creen que todo es posible ([40]). Se los ve, pues, tentar todo y aun a veces acertar. Porque la esperanza es una fuerza. Un hombre fracasará por haber intentado sin convicción aquello que no creía fuera posible. Es muy difícil saltar un foso que se desespera de franquear; esperando hacerlo se aumenta la probabilidad de lograrlo. La misma desesperanza puede dar fuerza, a poco que se junte con una esperanza. El soldado que desespera de salvarse por la huída, se batirá como un héroe si al menos espera vengarse ([41]).

El segundo par de pasiones de la irascible comprende el temor y la audacia. Después de la tristeza, el temor presenta en el más alto grado los caracteres de la pasión, pues es eminentemente pasivo y los trastornos orgánicos que provoca son muy manifiestos. El temor es una reacción del apetito sensitivo, no ante un mal presente como es la tristeza, sino ante un mal futuro que el hombre imagina como ya presente. Son numerosas sus variedades, como el miedo, la angustia, el estupor, el terror y otros más; pero todos los temores se refieren a algún mal o a la ocasión de un mal posible. Se teme la muerte y se teme también la compañía de los malvados. Sin embargo en el segundo caso, no es tanto la compañía misma cuanto la seducción al mal lo que se teme. Si el mal es repentino e insólito, se lo teme más aún y el temor llega a su colmo en presencia de un mal difícil o imposible de evitar. Sentirse sin amigos, sin recursos, sin poder contra el peligro, contribuye mucho a aumentar el temor. El hombre se retrae entonces sobre sí mismo; las fuerzas que le quedan abandonan sus miembros, como los habitantes de una ciudad invadida huyen de las murallas hacia la ciudadela. El frío lo invade, su cuerpo tiembla, sus rodillas flaquean, es incapaz de hablar, y aunque su pensamiento no cesa de deliberar sobre lo que habría de hacer, como razona sobre peligros que el temor exagera, yerra en sus cálculos. En una palabra, un vivo temor es causa de extrema debilidad, bien que un temor ligero pueda ser útil, al advertir al que lo siente que debe tomar precauciones contra el peligro.

La audacia es lo contrario del temor. Hasta puede decirse que es su extremo opuesto, ya que en lugar de ocultarse ante el peligro inminente, lo ataca para vencerlo. Es una pasión frecuente en aquéllos que poseyendo firme esperanza creen fácilmente en la posibilidad de la victoria. Como todas las pasiones, el cuerpo participa en ella. La acompaña

([40]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 40, 6, ad *Resp.*
([41]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 40, 8, ad *Resp.* y ad 3m.

cierto calor del corazón y el uso de excitantes la fomenta. La embriaguez, así como facilita la esperanza, puede dar audacia ([42]). No debe tomarse a esta pasión por una virtud. Siendo una impulsión del apetito sensitivo, la audacia no se funda en el cálculo prudente de las posibilidades de éxito. Un audaz se arroja instintivamente al peligro; pero una vez ante él suele hallar más dificultades de las que esperaba. El audaz abandonará entonces la partida, mientras el fuerte, que no habrá abordado el peligro sino luego de haber deliberado razonablemente, lo hallará tal vez en la realidad menor que lo que creyera y persistirá en su propósito ([43]).

Falta ver la pasión sin contraria que anunciáramos, la ira. Es una reacción del apetito sensitivo contra un mal presente, cuyos efectos sufre ya. La ira resulta del concurso de numerosas causas, que son a su vez pasiones: la tristeza de un mal presente, el deseo y la esperanza de tomar de él una posible venganza. La prueba está en que si la causa del mal se halla fuera de nuestros alcances, un personaje altamente colocado, por ejemplo, sentimos tristeza, pero no ira. Como implica la esperanza de la venganza, la ira va acompañada de placer; pero si bien tiende hacia la venganza como hacia un bien, se yergue contra el adversario como contra un mal. No busca por lo tanto el mal a un mal, como el odio, sino que más bien procura sacar de un mal el placer de la venganza. El hecho de que se componga de pasiones contrarias, una de las cuales es el deseo del bien, hace que sea mucho menos grave que el odio. En el fondo la ira es el substituto pasional de una voluntad de justicia. Querer que el mal sea castigado puede ser una exigencia de esta virtud; lo malo de la ira consiste en que es una pasión ciega y no la expresión de un juicio moral objetivamente resuelto por la razón ([44]). El hombre irritado tiene siempre la impresión de ser la víctima de una injusticia; todo el mundo se le opone, le desprecia, le ultraja, en una palabra, se hace poco caso de su persona, y de todo esto se ofende. Cuanto más lugar tenga de pensar que se le ha perjudicado a propósito y deliberadamente, tanto más se indignará y tanto más violenta será su cólera; tan cierto es que el sentimiento de haber sufrido una injusticia es el origen de esta pasión. Lejos de protegerlo contra ella, el valor personal de un hombre no hace sino multiplicar en los demás las ocasiones de herirlo y, en él mismo, las de irritarse. El placer que el hombre busca en la venganza, lo halla efectivamente. Lo halla hasta en la ira sola,

([42]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 45, 3, ad *Resp.*
([43]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 45, 4, ad *Resp.*
([44]) *Sum Theol.*, Ia IIae, 46, 6, ad *Resp.*

cuya agitación corporal le produce alivio; pero si sus manifestaciones alcanzan una violencia excesiva pueden llegar a ser un verdadero peligro y aun hasta turbar gravemente el uso de la razón (45).

Tales son las pasiones fundamentales, que hemos dicho constituyen la materia sobre la que se ejercen las virtudes. Tomadas en sí mismas, no son ni buenas ni malas. La descripción del sabio estoico al que jamás turba pasión alguna, es la de un ideal magnífico pero no es un ideal humano. Para verse así libre de toda pasión, sería necesario no tener cuerpo, no ser hombre. Cicerón se expresó pues inexactamente cuando calificó a las pasiones de "enfermedades del alma" (46). No es una enfermedad para el alma el estar unida a su cuerpo y hacerse eco sensiblemente de sus modificaciones orgánicas. Nada más normal. Las pasiones son por lo tanto moralmente neutras. Si escapan al control de la razón se convierten en verdaderas enfermedades. Por lo contrario, es propio de una vida moral completamente ordenada el que nada del hombre escape a su regla. Decir que hay que ir hacia la verdad con toda el alma, es decir que hay que ir hacia ella también con todo el cuerpo, pues el alma no conoce sin el cuerpo. Del mismo modo, hay que ir hacia el bien con todo el cuerpo, si es que se quiere verdaderamente ir con toda el alma; obrar de otra manera es proponerse como fin la moral de un ángel, con riesgo de no llegar siquiera a la moral del hombre. Lejos de excluir las pasiones, la sabiduría práctica dedícase por consiguiente a regularlas, a ordenarlas, a hacer uso de ellas. O sea que las pasiones del hombre prudente forman parte integrante de su moralidad.

(45) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 48, 3, ad *Resp.*
(46) Cicerón, *Tusculanas*, III, citado en la *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 10, ad *Resp.*

III. LA VIDA PERSONAL

La vida moral, para cada hombre, consiste en el máximo desarrollo de las posibilidades de su naturaleza, obrando en todas las circunstancias conforme a las exigencias de la razón. No se trata pues ya de conocimientos que deducir de sus principios, sino de la regulación de un conjunto de acciones que ordenar con vistas a su fin común, que es la perfección del hombre, y, en consecuencia, su felicidad. De modo que la ciencia de los principios generales de la moral se prolonga en el arte de aplicarlos; y, como la virtud que permite elegir los medios en el orden de la razón práctica es la prudencia, puede considerarse a la prudencia como una especie de virtud moral general, que debe guiar las demás virtudes en la elección de los medios que las conducirán a sus fines (1).

No está la dificultad en saber en qué consiste la prudencia, sino en adquirirla. Es la obra de toda una vida. Hay mucha distancia entre la experiencia práctica acumulada por cada hombre al azar de las circunstancias, por la cual puede llegar a considerarse prudente, y la virtud paciente y cuidadosamente edificada que Santo Tomás llama prudencia. Para llegar a ser prudente es necesario adoptar la decisión de serlo. Como efectivamente se necesita la experiencia, se deberá en primer lugar cultivar la memoria, acumulando recuerdos útiles y reavivándolos para conservarlos (2). Se cultivarán, aún más cuidadosamente, ciertas cualidades de la inteligencia indispensables en el hombre prudente. Se trata, en suma, de poder saber, en cada caso particular, cómo comportarse para alcanzar los fines deseados. De modo que lo que debe adquirirse para alcanzar la prudencia, es el discernimiento del acto particular que hay que realizar para obtener el resultado que se desea en un caso dado. ¿Cómo servir a determinado hombre, en determinadas circunstancias, sin humillarlo ni herirlo? He aquí el género de problemas

(1) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 47, 4, ad *Resp.* Fuente principal de esta doctrina, *In VI Eth. Nic.*, lec. 4, ed. Pirotta, págs. 386-392, y lec. 7, págs. 398-402.
(2) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 49, 1, ad *Resp.*

que plantea al entendimiento la virtud de la prudencia. Para resolverlos no basta con poseer la aptitud necesaria para captar los principios y deducir lógicamente sus consecuencias; es necesario adquirir, además, una especie de sentido especial, privilegio de una razón acostumbrada durante largo tiempo a moverse en el detalle de lo concreto y a resolver eficazmente los problemas prácticos (3). Todo debe ser movilizado para adquirir esta cualidad. Hay que saber escuchar e instruirse dócilmente junto a aquéllos que por su ciencia y su edad poseen aptitudes para aconsejarnos. La docilidad forma parte de la prudencia (4). Pero no basta aprender de los demás, es preciso habituarse a encontrar, bien y rápidamente, por sí mismo, lo que conviene hacer en cada caso. Que es lo que llamamos sagacidad *(eustochia, solertia)*, cual también forma parte de la prudencia y que podríamos llamar igualmente presencia de espíritu práctico (5). Pero ninguna de estas cualidades sería posible sin una razón debidamente ejercitada, capaz de pesar los datos de un problema, prever las consecuencias probables de un acto, hacer uso de circunspección, pesando las circunstancias que distinguen una situación de otra cualquiera, y capaz, en fin, de precaución para evitar que al final las buenas intenciones causen más mal que bien. Razonamiento, previsión, circunspección y precaución, todos elementos esenciales de la prudencia: no es posible aspirar a esta virtud sin tomarse el trabajo de adquirirlos.

Si la consideramos en general, la prudencia parece reposar, principalmente, en esa libertad de espíritu que permite juzgar en su justo valor los datos de un problema práctico, apreciar la cualidad moral de los actos y medir sus alcances. Todo lo que pueda producir la ruptura de este equilibrio del juicio perjudica pues a la prudencia y ya que nada lo amenaza más directamente que los placeres de los sentidos, puédese considerar la lujuria como al peor enemigo de la prudencia. Es que la lujuria ciega completamente nuestra facultad de juzgar (6). Por consiguiente es madre de la imprudencia en todas sus formas. En primer lugar, nos impide adquirir la prudencia y hasta nos induce a despreciar directamente sus consejos. Luego arruina a todas las virtudes anexas a la prudencia. La aptitud para deliberar bien *(eubulia)* se desvanece ante la precipitación o temeridad. En vez de dar pruebas de buen juicio *(synesis, gnome)*, el lujurioso se muestra inconsiderado. Y en lo referente a la decisión que es menester tomar, la inconstancia y la negligencia parecen ser la característica del imprudente (7).

A falta de la verdadera prudencia, no debe extrañarnos la aparición de prudencias falsas que procuren insinuarse en la conducción de la vida moral. Estas falsificaciones pululan. Por de pronto existe la prudencia de la carne, que consiste en erigir los bienes de la vida carnal en fin supremo de la vida toda, como si el hombre no debiera tender, por encima de los bienes materiales, a la perfección de la razón (8). Sin llegar hasta este vicio radical, a menudo se comete la falta de dejarse absorber por la preocupación de las cosas temporales. Algunos consagran tantos esfuerzos a la consecución de los bienes materiales que ya no disponen de tiempo para las cosas del espíritu, las más importantes de todas; otros temen, que, de proceder como deben, les ha de faltar lo necesario, como si ignoraran que a aquéllos que buscan ante todo los bienes del alma lo demás les será dado por añadidura (9); otros, en fin, no contentos con su tarea cotidiana, viven en una perpetua preocupación por el futuro. Éstas son otras tantas prudencias falsas, ya que los fines que persiguen son fines falsos (10). Otras hay que son falsas por emplear medios falsos, como la astucia, que los inventa, o el engaño *(dolus)* que los pone en ejecución, o el fraude, que en vez de engañar por la palabra es como un engaño por los actos. De hecho todas estas caricaturas de la prudencia son otras tantas formas de la avaricia. Querer acapararlo todo para sí es la manera más segura de carecer de los bienes más altos y más nobles, cuyo carácter constante es el de ser siempre comunes a todos.

Conservar la libertad de espíritu que exige la prudencia presupone, pues, el dominio más completo que sea posible sobre todas las pasiones. Y, ante todo, el dominio de la pasión más apropiada para turbar el juicio de la razón: el miedo. La virtud que nos da esta capacidad es la fortaleza (11). La

(3) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 49, 2, ad *Resp.*, y ad 3m.
(4) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 49, 3, ad *Resp.*
(5) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 49, 4, ad *Resp.* No se trata aquí de la *eubulia*, o aptitud para deliberar correctamente, puesto que algunos dan con lo que debe hacerse, más lentamente y a veces demasiado tarde. La solercia es una rapidez del juicio práctico que da, como de instinto, con la buena solución. Sobre la "eubulia", virtud anexa a la prudencia, véase *op. cit.*, II, 51, 1.
(6) *De malo*, q. 15, art. 4, ad *Resp.*, y *Sum. Theol.*, IIa IIae, 53, 6, ad *Resp.* y ad 1m.

(7) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 53, 2, ad *Resp.* Sobre la negligencia como vicio especial, véase *op. cit.*, IIa IIae, 54, 2, ad *Resp.*
(8) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 55, 1, ad *Resp.*
(9) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 55, 6, ad *Resp.*
(10) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 55, 7, ad *Resp.*
(11) Fuente de la doctrina, *In III Eth. Nic.*, lec. 14-18, ed. Pirotta, págs. 181-202.

fortaleza de espíritu capacita a la voluntad para ir tras el bien que le propone la razón a pesar de las dificultades que debe vencer y de los peligros que deba afrontar. Es una virtud auténtica, ya que ayuda al hombre a seguir la ley de la razón (12), aunque no debe confundírsela con algo que produce efectos análogos a los suyos. Generalmente se llama fuertes a los hombres que hacen con facilidad cosas difíciles, algunos porque no tienen conciencia del peligro, otros porque esperan escapar al peligro contando con su buena suerte, y otros porque se fían de su experiencia para salir del paso, como esos soldados veteranos que no consideran a la guerra tan peligrosa porque han aprendido a defenderse. Todo esto produce los mismos efectos que la fortaleza, pero no es la fortaleza. Tampoco es fuerte quien se arroja al peligro por ira o desesperación; ambas pasiones pueden imitar la virtud de la fortaleza pero ni siquiera son virtudes. También es posible afrontar valerosamente el peligro, deliberadamente y sin ardor pasional, mas para conquistar honores, o para satisfacer la sed de voluptuosidad o el gusto de lucro, o tal vez simplemente para evitar la vergüenza, la censura o algún mal peor que el peligro mismo (13). Nada de esto es la virtud de fortaleza, porque en ninguno de estos casos se expone uno deliberadamente al peligro por obedecer las órdenes de la razón.

En esto precisamente se distingue la fortaleza de la simple firmeza de alma, que presupone, pero a la que agrega el ser una firmeza capaz de hacer frente a un peligro grave. Por consiguiente la fortaleza tiene como objeto sobreponerse al miedo, y simultáneamente refrenar la audacia, que no es una actitud sana en caso de peligro (14). Esta virtud se manifiesta plenamente ante el más terrible de todos los peligros, el peligro de muerte, y particularmente en los azares de la guerra. No olvidemos, en efecto, que la fortaleza es una virtud. De modo que su esencia es tender hacia un bien. Hallarse en peligro de muerte debido a una enfermedad, o por verse envuelto en una tempestad, o atacado por criminales, es sin duda ocasión para demostrar la fortaleza de alma. Algunos se comportarán mejor que otros en circunstancias semejantes, aunque sin otro mérito en tal caso que el de poner a mal tiempo buena cara. Mucho más auténtica fortaleza de alma se requiere para exponerse deliberadamente al peligro del contagio por cuidar a un amigo enfermo, o en afrontar

(12) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 1, ad *Resp.* Cf. *De virtutibus*, qu. 1, art. 12.
(13) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 1, ad 2m. Cf. IIa IIae, 126, 2, ad *Resp.*
(14) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 2, ad *Resp.*

los peligros del mar o del camino para realizar cualquier designio piadoso. Pero en la guerra es donde el coraje se muestra verdaderamente en toda su pureza, siempre, por supuesto, que se trate de una guerra justa. Pues hay guerras justas, que son aquéllas en las que el hombre se embarca en defensa del bien común. Es posible batirse en un conflicto general, como soldado de un ejército, pero también es posible luchar solo, como lo hacen aquellos jueces que, con peligro de su vida, afrontan el disgusto del soberano para mantener el derecho y la justicia. Obrar así es librar batalla, y ¿qué es, en fin de cuentas, afrontar el martirio, sino luchar por Dios? (15).

Hemos dicho que la virtud de fortaleza consiste en dominar el miedo y refrenar la audacia. Lo primero es más difícil que lo segundo; incluso se requiere más coraje, en el peligro, para resistir que para atacar, y precisamente en eso consiste la fortaleza. Resistir bien, es en primer lugar comportarse de una manera digna de sí; es afirmarse uno mismo en una actitud que el hombre fuerte quiere adoptar porque es semejante a él. "No me conozco a mí mismo", decimos a veces al reprocharnos un acto de debilidad. Pero la fortaleza de alma se propone además un fin más remoto, que es un fin último. Afirmarse así, es mantener, aun con peligro de la vida, la intención de alcanzar su fin último, a pesar de todos los obstáculos. Este fin último, como veremos más adelante, es la felicidad, es Dios (16).

La virtud de fortaleza, cualquiera que sea su manera de manifestarse, tiene algo de heroico, ya que normalmente se desarrolla en el dolor. A los placeres corporales del tacto corresponden los dolores corporales y la fortaleza de alma acaso deba soportar los golpes y la tortura. A los placeres que el alma halla en ciertas percepciones corresponden las tristezas del alma, consistiendo su fortaleza en encararlas con coraje. La perspectiva de perder la vida es cruel, ya que todos aman su vida; pero el sacrificio es más duro para el hombre de bien, para quien renunciar a la vida es renunciar a terminar la obra emprendida, a continuar dedicándose a los demás y a practicar la virtud. Indudablemente siempre produce satisfacción el obrar de acuerdo a las exigencias de una virtud. El coraje posee, pues, la suya; pero el dolor corporal impide percibirla. Se necesita una gracia extraordinaria de Dios para sentir alegría en medio de los sufrimientos, como San Tiburcio que, caminando descalzo sobre carbones

(15) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 5, ad *Resp.* y 124 íntegro.
(16) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 7, ad *Resp.*

encendidos, decía que creía caminar sobre rosas. La simple moral no podría prometer tales consuelos. Pero si bien la fortaleza no da la alegría, permite por lo menos que el alma no se deje absorber por el dolor. Por eso el fuerte, aunque no se alegre en el sufrimiento, tampoco está triste (17). Preparado de antemano para afrontar el peligro, ni los peligros más imprevistos lo tomarán desprevenido, sin ser sin embargo lo que llamamos un "estoico". La fuerza de alma no es impasibilidad. El fuerte no desprecia nada que pueda ayudarle a mantenerse firme en el peligro. Si la ira le ayuda a luchar, no matará en sí esa pasión, sino que manejándola como auxiliar de la fortaleza, la convertirá en un medio de virtud (18).

La fortaleza no es la virtud suprema. Hemos dicho antes que lo es la prudencia, y aún la justicia es superior a ella por las razones que más adelante precisaremos. Pero no deja por eso de ser una virtud cardinal. En efecto, se da el nombre de cardinal, es decir principal, a toda virtud que entre en la composición de todas las demás virtudes. Y es cierto que la firmeza en la acción es un carácter común a todas las virtudes. No hay, pues, virtud que no comporte una parte de fortaleza (19), que a su vez se ramifica en variedades, que de ella derivan, aunque en ellas no se encuentre en su perfecta pureza.

Se definió la fortaleza en relación con el miedo a la muerte, porque nunca es más necesaria que para sobreponerse a este miedo; pero también se requiere fuerza de alma para afrontar tareas no tan difíciles. Hay quienes tienen naturalmente gusto por las acciones nobles y grandes, dignas del honor y la gloria. Dicho gusto es la materia de una virtud posible, la grandeza de alma o magnanimidad. La adquisición de esta virtud no consiste en emplear nuestro amor por lo grande y el honor en objetos pequeños. Eso no sería magnanimidad, sino al contrario pequeñez de alma o pusilanimidad. La grandeza de alma es una virtud porque permite discernir la grandeza real de la grandeza aparente, el honor verdadero del falso honor, y elegir con la mesura requerida los medios más apropiados para alcanzarlos (20).

(17) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 8, ad *Resp.*
(18) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 10, ad *Resp.* Por el contrario, el soldado nunca debe luchar por el placer de matar. No hay relación alguna entre la irritación benéfica que se siente ante una resistencia que es preciso vencer, y la sed de matar por matar. Ceder a esta pasión sería, en el caso de un soldado, transformarse en un asesino contento por las ocasiones que en la guerra se le presentan de matar. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 64, 7, ad *Resp.*, última frase de la respuesta.
(19) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 123, 12, ad *Resp.*
(20) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 129, 1, ad *Resp.*

Animados de este noble deseo, los grandes corazones son siempre sencillos. No adulan ni desprecian a nadie. No consideremos desdén a esa especie de reticencia y reserva que están obligados a mantener. ¿Cómo se abrirían a aquéllos que no pueden comprenderlos? Pero se entregan completa y voluntariamente a otras almas dedicadas, como ellos, a alguna noble empresa. Por diferentes que sean sus fines, el gran sabio, el gran artista y el gran hombre de estado se sienten hermanos; pueden comprenderse; todos comparten un ideal que es vivir para algo grande. Por otra parte las nobles empresas se reconocen fácilmente en esto: que no producen ganancia alguna (21).

Entregarse a ellas es verdaderamente, como suele decirse, trabajar por el honor. No ciertamente por los honores, que no son sino ruines sombras del verdadero honor. Lo que el magnánimo recibe es el homenaje rendido en su obra a aquello que en toda su obra se propone honrar. Este homenaje es el honor mismo (22), es la recompensa que se debe a toda excelencia, y ésta debe saber recibirla.

Tal vez comencemos ya a entender la amplitud de miras de la moral tomista. Heredera de la sabiduría griega, y particularmente de la inagotable *Ética a Nicómaco*, en ella se propone Santo Tomás describir, clasificar y recomendar todas las virtudes posibles del hombre, todos los tipos posibles de perfección humana. El mundo que lleva en su pensamiento no es un mundo de monjes. Aún cuando estime que los monjes han elegido la mejor parte, Santo Tomás recuerda que hay príncipes y súbditos, soldados y comerciantes, filósofos, sabios, artistas, todos frente al problema de hacer bien lo que deben hacer, y sobre todo el problema de los problemas: no arruinar la única vida que van a vivir. Poco importan la amplitud y la riqueza de sus dones; lo esencial para cada uno es hacer de ellos el mejor uso posible. Algunos no pueden aspirar sino a poquita cosa, siendo gran virtud de su parte alcanzarla y contentarse con ella. Otros pueden aspirar a hacer grandes cosas y será gran pecado de su parte el permanecer sordos al llamamiento de su naturaleza, indiferentes a los deberes que les imponen los dones que han recibido.

Nada se parece menos que esta moral a la convencional Edad Media descrita por tantos historiadores. Cierto que la

(21) *Sum. Theol.*, IIa IIae,129, 3, ad 5m.
(22) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 103, 1, ad *Resp.* El honor es la recompensa que al virtuoso deben los demás; mas éste no trabaja directamente por dicha recompensa, sino por la felicidad, que es el fin de la virtud. No por eso el honor es menos grande en sí mismo: su grandeza consiste en ser el homenaje debido a la virtud. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 131, 1, ad 2m.

Edad Media no es Santo Tomás de Aquino, pero Santo Tomás de Aquino pertenece a la Edad Media. No es posible recordar al Santo y escribir como cosa evidente que la Edad Media se desarrolló en el menosprecio del hombre y de todo lo que constituye su grandeza. Es que ya ni siquiera no sabemos lo que son la fortaleza y la gloria, y ya no tenemos más que ambición y vanidad. Santo Tomás considera en mucho la virtud de fortaleza y sabiendo lo que requiere una vida íntegramente dedicada al servicio del honor, considera justo que reciba la gloria quien la merezca. Y esto es justo, por la simple razón de que nada podría dispensarnos de nuestro deber, que es además un placer, de honrar la excelencia dondequiera que se halle. El más grande se honra a sí mismo al honrar al más pequeño en lo que en él encuentre de grande (23); y cuanto más grande sea con tanta mayor facilidad lo reconocerá en él y tanto más espontáneamente lo honrará. La verdadera grandeza conoce las que le faltan y si se medita en lo que ella misma piensa de la obra que se propone, se comprenderá que toda grandeza verdadera, aun en lo más alto de la gloria, no puede tener compañera más fiel que la humildad (24).

De modo que el hombre de Santo Tomás, dista mucho de esa planta humana esmirriada cuyo cultivo algunos imaginaron que recomendaba. Lo que el Santo quiere es el hombre entero, con sus pasiones, y cuyas virtudes tienen por objeto, precisamente, transformarlas en otras tantas energías para la conquista de la felicidad. A Santo Tomás le gustan los audaces, siempre que su audacia sea buena, ya que la audacia es indispensable para emprender grandes cosas y lograrlas. De modo que también es necesaria esa confianza *(fiducia)*, que autoriza al magnánimo a contar tanto con sus propias fuerzas, como con la ayuda que espera recibir de sus amigos. La confianza en sí es una forma de esperanza; es una fuerza; exactamente, es la fuerza que encuentra el magnánimo en la justa valoración de los medios de que dispone y en la esperanza que le inspiran (25). Y así como no tiene en menos su valor propio, el magnánimo no desprecia los bienes de la fortuna. La materia de la grandeza de alma es el honor; su fin, hacer algo grande; ahora bien, la riqueza atrae la consideración de la masa, que a menudo es una

(23) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 103, 2, ad *Resp.*
(24) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 129, 3, ad 4m. Es decir que no es la humildad lo contrario de la magnanimidad, sino la pusilanimidad o pequeñez de alma, que impide que el hombre emprenda tareas de acuerdo con sus fuerzas y verdaderamente dignas de él. Cf. IIa IIae, 133, 1, ad *Resp.*
(25) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 129, 6, ad *Resp.*

fuerza útil, y un medio poderoso de acción, al menos en cierto orden y para el logro de ciertos fines (26). Este elogio de la confianza en sí mismo, de la riqueza, del amor, del honor y de la gloria, no ha sido hecho en el siglo XV, ni en la corte de algún príncipe del Renacimiento italiano; quien lo enseña es un monje del siglo XIII, que tenía hecho voto de obediencia y de pobreza.

Es cierto que la grandeza de alma es cosa rara, ya que presupone esta difícil condición: guardar la mesura en la grandeza misma. Fiar demasiado de las propias fuerzas, emprender más de lo que es posible lograr, no es grandeza de alma sino presunción. El presuntuoso no es necesariamente un hombre que aspira a más que el magnánimo, sino que aspira a lo que está demasiado alto para él. El exceso que vicia su actitud está en la desproporción entre el fin que se propone y los medios de que dispone. Algunos se engañan en cuanto a la cantidad, como los que se creen más inteligentes de lo que son; otros se engañan sobre la calidad, como los que se creen grandes porque son ricos, tomando por grandeza lo que no puede ser sino un medio de alcanzarla (27).

Sin embargo no es ésta la falta más común y más difícilmente evitable. El peor de los desórdenes que corrompen la grandeza de alma, es el de desear las cosas grandes con el solo fin de ser grande. En esto, en esta grandeza de alma sin orgullo, podría la historia encontrar a justo título la ocasión de hacer ver la diferencia entre ciertas tendencias modernas y el ideal moral de la Edad Media. Tal como lo concibe Santo Tomás, el magnánimo conoce su grandeza, pero sabe que la debe a Dios. Su excelencia está en él como algo divino; de manera que si merece ser honrado, Dios lo merece mucho más. El magnánimo no acepta sino para Dios, el honor que los demás rinden a sus méritos, o por las mayores facilidades que en ese honor encuentra para servir a los demás. Ir tras el honor por el placer de ser honrado y como un fin último, no es grandeza de alma sino ambición (28).

Señalémoslo bien: no es el hecho de conquistar la gloria lo que destruye la magnanimidad; ni lo es el saber que se la merece; ni tampoco el desear obtenerla. Nada hay más natural que un hombre verdaderamente grande sea admirado por la multitud; pero es posible aspirar solamente a la aprobación de una minoría elegida y hasta de una sola persona, aunque sólo sea de uno mismo. Conocerse es una virtud; y si uno se sabe digno de gloria, ¿por qué simular igno-

(26) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 129, 8, ad *Resp.*
(27) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 130, 1, y 2.
(28) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 131, 1, ad *Resp.*

rarlo? ¿Por qué no desear para la propia obra la aprobación que sabe uno merecer? El mal y la falta están en buscar la gloria en lo que no es digno de ella, tal como en las cosas perecederas y pasajeras, o en remitirse al incierto juicio de los hombres para asegurarse de que se la merece; y está, además, en no remitir al fin debido el deseo de gloria que se siente. Cometer uno u otro de estos errores es caer de la grandeza de alma en la vanagloria. Sólo una gloria hay que no sea vana: y es la que la verdadera grandeza, que la merece, tiene la sabiduría de ofrecer en homenaje a Dios ([29]).

En cuanto a la vanagloria común, abunda mucho en todas partes. Una de sus formas más conocidas es la jactancia, alarde que se muestra en exceso de palabras. Otras veces, un hombre será devorado por el deseo de hacerse notar y, como se dice, de singularizarse; de ahí la manía de asombrar con un comportamiento diferente del de los demás *(praesumptio novitatum)*. Pero algunos se contentan con asombrar aparentando hacer cosas admirables que en realidad no hacen: son los hipócritas. Nada más común, en fin, que el deseo de glorificarse mostrando que uno vale lo que cualquier otro. Hay además los porfiados, a quienes nada hace desistir de sus opiniones, a pretexto de que no es posible ser más inteligente que ellos. En otros no será la razón, sino la voluntd, la que rehuse ceder. No se trata ya aquí de la terquedad *(pertinacia)*, sino de la obstinación, madre de la discordia. Hay otros también que no se precian de ser más que los demás ni por la penetración de la inteligencia ni por la firmeza de la voluntad, sino solamente en palabras. Son los disputadores, poseídos por el espíritu de contienda. Vienen en fin aquéllos que prefieren manifestar su propio valer por actos, rehusando obedecer las órdenes de sus superiores. Esto es la desobediencia. Ninguno de estos defectos es simple. Hay arrogancia en la jactancia, como hay ira en el espíritu de discordia y de contienda. Pero en general derivan, fundamentalmente, de la vanagloria, como de un deseo de excelencia mal regulado por la razón ([30]).

Hay una virtud que se la confunde a veces con la grandeza de alma y que sin embargo se distingue de ella, aunque ambas provengan de la misma virtud cardinal, de la fortaleza, y es la magnificencia. Pues la magnificencia es una virtud. ¿Y por qué no habría de serlo? Toda virtud humana es una participación de la virtud divina, y Dios hace magníficamente las cosas: *Magnificentia ejus et virtus ejus in*

([29]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 132, 1, ad Resp., y ad 3m.
([30]) *Sum. Theol*, IIa IIae, 132, 5, ad *Resp.* Sobre la *pertinacia*, véase *Sum. Theol.*, IIa IIae, 138, 2.

nubibus (Salmo LXVII, 35). Para comprenderlo basta con echar una mirada a su creación.

Mostrarse magnífico no es simplemente tender hacia algo grande, sino hacer algo grande, o al menos tender a hacerlo. conocer la obra que se va a hacer es, pues, algo esencial a esta virtud, y lo que la distingue de la magnanimidad. En otros términos, así como puede uno ser magnánimo en el orden del obrar, puede también dar prueba de magnificencia en el orden del hacer, al emprender una obra verdaderamente grande y hasta simplemente al hacer con grandiosidad las cosas. El ideal de la magnificencia es hacer algo grande con grandiosidad ([31]).

Así entendida, la magnificencia consiste fundamentalmente en saber gastar el dinero. No todos los ricos son capaces de hacerlo y muchos de ellos, al contrario, dan pruebas de mezquindad, deseando construir con poco gasto casas espléndidas u ofrecer a sus amigos opíparos banquetes con poco dinero. Desgraciadamente esto es imposible, pues hace falta dinero para hacer bien las cosas. El magnífico es precisamente aquél que no retrocede ante el gasto para realizar proyectos verdaderamente grandes. La materia sobre la que esta virtud se ejerce es por consiguiente el gasto que el magnífico debe consentir para hacer obra grande, el dinero mismo que debe gastarse, y aún el amor al dinero, que necesita dominar para llevar a buen término su obra ([32]). La magnificencia tiene cabida en las vidas más sencillas, proporcionalmente a los medios de que se disponga, aun cuando, por ejemplo, no sea sino para la celebración de un matrimonio; pero es una virtud que conviene particularmente a los ricos y a los príncipes. Lorenzo el Magnífico era anunciado por la moral de Santo Tomás de Aquino.

Si está bien el adelantarse a las dificultades, lo está también el soportarlas cuando son inevitables. Soportarlas significa no dejarse anonadar por la tristeza que engendran. Mantener el alma tranquila en la adversidad, no dejarse despojar por la tristeza de la energía necesaria para vencer los obstáculos, es una virtud, a la que se da el nombre de paciencia ([33]). Como la magnificencia, es una virtud secundaria que deriva de la fortaleza, como de su virtud principal. Por la fortaleza mantiénese uno firme contra el miedo; por la paciencia se soporta bien la tristeza ([34]), lo que es menos

([31]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 134, 1, ad *Resp.*, y 4, ad *Resp.*
([32]) *Sum. Theol*, IIa IIae, 134, 3, ad *Resp.* Sobre la mezquindad *(parvificentia)*, véase IIa IIae, 135, 1.
([33]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 136, 1, ad *Resp.*
([34]) Por eso la fortaleza deriva de la irascible, mientras que la pa-

difícil. Sin embargo ser paciente no implica el perseverar. La virtud de perseverancia consiste en poder persistir en una acción virtuosa todo el tiempo necesario para realizarla. Está vinculada, pues, a la fortaleza, cuanto permite vencer la dificultad suplementaria que comporta todo esfuerzo prolongado. Sin duda está lejos de igualar a la virtud de fortaleza, dado que es más fácil perseverar en el bien que enfrentar con firmeza la presencia de la muerte. Sin embargo es una de las más importants virtudes, por la misma amplitud del dominio en el que se ejerce, ya que en cualquier realización virtuosa puede llegar a ser necesaria una larga perseverancia antes de su consecución. Por ella se lucha eficazmente contra la molicie, o falta de fortaleza, y contra la terquedad que, como hemos visto, es un remedo de fortaleza (35).

Es esencia de la virtud el que sea un hábito sólidamente establecido de obrar bien. Obrar bien, en el caso del hombre, es obrar según la razón. Ahora bien, una de las funciones más importantes de la razón consiste en introducir en todas las cosas la moderación y el equilibrio. Se da el nombre de templanza a la virtud que los introduce en los actos humanos (36).

Encargada de introducir el equilibrio y la mesura en nuestras acciones, la templanza debe ejercerse sobre lo que amenace más directamente a estas cualidades, es decir, sobre las concupiscencias y voluptuosidades, particularmente sobre aquéllas, que, por hallarse unidas al ejercicio de la vida animal, son las más intensas. De modo que la templanza se ejerce principalmente sobre la bebida, la comida y los placeres sexuales, es decir sobre los placeres del tacto. Sobre el gusto, el olfato y la vista puede también ejercerse la templanza, en cuanto preparan a los primeros, los acompañan o los refuerzan. Tales el gusto y olor de los alimentos, la hermosura de una mujer o su elegancia (37). Es innecesario decir que el objeto de la templanza no es la eliminación de dichos placeres. Tomados en sí mismos, los bienes sensibles y corporales no son inconciliables con la razón. Más bien son instrumentos

ciencia deriva de la concupiscible. Sobre la razón por la cual se relaciona no obstante con la fortaleza, véase IIa IIae, 136, 4, ad 2m. Sobre la longanimidad, virtud de los que saben aguardar a largo plazo, véase IIa IIae, 136, 5.

(35) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 137, 2, ad *Resp.* La constancia no difiere de la perseverancia sino en que en vez de vencer la duración del esfuerzo, se esfuerza por sobreponerse a los obstáculos exteriores que aumentan su dificultad. Véase IIa IIae, 137, 3, ad *Resp.* Sobre la molicie y la obstinación, véanse IIa IIae, 138, arts. 1 y 2.

(36) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 141, 1, ad *Resp.* Fuente principal, *In III Eth. Nic.*, lec. 19-22; ed. Pirotta, págs. 203-220.

(37) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 141, 6, ad *Resp.*

a su servicio, de los que se vale para alcanzar sus propios fines. Si en esto le ponen obstáculo, es porque la tendencia del apetito sensitivo hacia esos bienes prescinde de las reglas que la razón le impone. Reglas que la razón halla en la naturaleza de las cosas. Como aquí se trata de pasiones relacionadas con los actos necesarios para la conservación de la vida, la regla general impuesta por la razón consiste en no hacer uso de dichos placeres sino en cuanto son exigidos por la conservación de la vida. Regla firme, y sin embargo flexible, ya que los placeres necesarios a la vida incluyen no sólo a aquellos sin los cuales ella sería absolutamente imposible, sino también a aquéllos otros sin los cuales no se desarrollaría como conviene. El temperante no hará jamás uso de lo que dañe a la salud o el bienestar, pero se permitir lo demás con mesura, según los lugares, los momentos y la comodidad de aquellos con quienes comparte su existencia. Aun los recursos personales y los deberes de estado habrán de ser tenidos en cuenta. La regla de la templanza en la bebida y la comida no es la misma para un monje, para un atleta, y para un alto personaje que debe tener mesa franca, u ofrecer festines, en interés de sus propios negocios o de los del Estado (38).

Hemos definido como "cardinales" las virtudes cuyo mérito principal es uno de los elementos constitutivos de la misma noción de virtud. Ahora bien, la mesura entra en la composición de toda virtud y dado que en los placeres sensibles es donde más difícil resulta conservar la mesura, aun cuando no sea sino por el hecho de que son en cierto grado necesarios, la templanza es por excelencia la virtud de la mesura. No es en verdad la mayor de las virtudes, siendo al contrario la menos heroica de todas, pero es una virtud cardinal. Sin ella ninguna otra virtud sería posible (39).

Para poder regular sus deseos, un hombre debe tener deseos que regular. Así como el coraje no consiste en ser inaccesible al miedo (40), sino en dominarlo, la templanza no consiste en ser insensible al placer, sino en la regulación de la sensibilidad. Toda operación natural necesaria para la vida va normalmente acompañada del placer, el cual, puesto que es como una invitación a realizarlas, cumple una

(38) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 141, 7, ad *Resp.*, ad 2m y ad 3m.

(39) *Ibid.*, ad *Resp.*

(40) Sobre la impavidez, o impermeabilidad al miedo, concebida como opuesta al valor, véase IIa IIae, 126, 2. El miedo es una reacción natural útil y por consiguiente normal. Tan peligrosa es la incapacidad de sentirlo como la de dominarlo. Lo mismo sucede con los placeres.

función vital útil. Ser incapaz de experimentarlo significa una disminución del ser, una laguna, en fin, un vicio. Pero no hay que confundir con la insensibilidad la abstención voluntaria de ciertos placeres naturales, cuando se la adopta con miras al logro de un fin más elevado. Hay que saber privarse de los placeres de la comida y abstenerse de las relaciones sexuales, por razones de salud; el atleta, para mantenerse en forma; el que debe hacer penitencia, para recuperar la salud del alma; si quiere uno dedicarse a la contemplación, para conservar el espíritu libre. Hay quienes reprochan a los contemplativos pecar contra la naturaleza, porque rehusan contribuir a la propagación de la especie; mas esos tales no tienen en cuenta que hay una jerarquía de las operaciones naturales y que la vocación de muchos puede consistir en dedicarse a la operación natural más elevada de todas, cual es la contemplación de la verdad. Además la vida del contemplativo está muy lejos de ser estéril. Se habla con todo derecho de "paternidad espiritual" y de "filiación espiritual" entre aquellos que engendran a otros en la vida del espíritu y los que les deben el haber nacido a ella ([41]). Por lo tanto, no es el ascetismo bien entendido y prudentemente regulado lo reprochable y lo que se ha de condenar, sino la intemperancia, vicio doblemente deshonroso y execrable, en cuanto rebaja al hombre al nivel del bruto, y apaga en él lo que constituye su humanidad y su honor, la luz de la razón ([42]).

La templanza está constituída por toda una serie de templanzas. El virtuoso puede encontrar tantas ocasiones de mostrar su templanza cuántos órdenes de placeres sensibles existen. El temperante constituye el "hombre decente" en el sentido clásico de la expresión, puesto que la honestidad en las costumbres es una especie de belleza espiritual que, aunque acompaña a todas las virtudes, sigue particulármente a la templanza, que evita al hombre la indecencia suprema de comportarse como un bruto. O sea que la decencia de conducta no es una virtud que se sume a la templanza, sino que la integra y, por decirlo así, es la condición misma del hombre temperante ([43]). Capaz de una frugalidad que puede llegar hasta ser una sabia abstinencia en la comida, lo es también de sobriedad en la bebida. Evita así la glotonería *(gula)* bajo todas sus formas, que son muchas. El hombre frugal sabe esperar la hora de las comidas, no se preocupa por manjares rebuscados, ni se harta de alimentos, y esa mesura lo

([41]) *Sum. Theol.,* IIa IIae, 142, 1, ad *Resp.* Cf. IIa IIae, 152, 2, ad 1m.
([42]) *Sum. Theol.,* IIa IIae, 142, 4, ad *Resp.*
([43]) *Sum. Theol.,* IIa IIae, 145, 4, ad *Resp.*

protege contra los defectos ordinarios que engendra la intemperancia: el embrutecimiento mental, la necedad pública, maneras de bufón, una locuacidad inagotable, y ese erotismo perpetuo de las gentes hartas de alimentos ([44]). Frugal en las comidas, el hombre honesto es también sobrio en la bebida. No porque se abstenga del vino como si fuera una bebida condenable: ningún alimento ni bebida es en sí condenable, todo depende del uso que de ellos se haga; sino que la templanza excluye estrictamente la ebriedad, que resulta de un abuso del vino. A cualquiera puede sucederle ser sorprendido por una bebida cuya fuerza nada le hacía suponer. Eso sucedió ya a Noé, y puede volver a suceder, y es un accidente más bien que una falta. Por el contrario, cuando se sabe que una bebida embriaga y se prefiere la ebriedad al esfuerzo de la abstención, se comete una falta grave, que ha de ser considerada tanto más degradante cuanto que priva al hombre de lo que constituye su dignidad de hombre, el uso de la razón ([45]). Solamente las faltas cometidas contra Dios son más graves que las cometidas contra la razón ([46]).

Así como ejerce su vigilancia sobre los placeres de la comida y de la bebida, la templanza controla también los placeres sexuales. Bajo esta forma particular toma el nombre de castidad cuando concierne al acto sexual mismo, y de pudicicia cuando recae sobre las palabras, gestos y actitudes que preparan dicho acto o lo acompañan ([47]). En su forma más extrema, la templanza, en estas materias, llega hasta la abstención completa de todos los placeres sexuales y al firme propósito de abstenerse de ellos. Y es, en tal caso, la virginidad, virtud que además de ser lícita, puesto que es legítimo el prohibirse completamente ciertos placeres con el objeto de conservar completa libertad de pensamiento para la contemplación, es una elevadísima virtud que parece realizar el prototipo de la belleza espiritual. Los que repudian la virginidad como un pecado contra la especie, inquiétanse sin motivo. El riesgo de que esa virtud se universalice es mínimo. Al prescribir a los hombres crecer y multipli-

([44]) Sobre la impureza *(inmunditia)*, véase IIa IIae, 148, 6, ad *Resp.* y 154, 11, ad *Resp.*
([45]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 150, 2, ad *Resp.* Acerca de la influencia de la ebriedad sobre la culpabilidad de los actos, véase *op. cit.*, 151, 1.
([46]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 150, 3, ad *Resp.*
([47]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 151, 4, ad *Resp.* Santo Tomás distingue de la castidad propiamente dicha la continencia, que no considera que presente todos los caracteres de una virtud. La continencia es la aptitud de reprimir ocasionalmente los malos deseos. Una continencia sólidamente arraigada y estable sería una virtud, por cuanto se tornaría castidad. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 155, 1.

carse, Dios se dirigió a la especie humana en su conjunto; no dijo que cada hombre, considerado individualmente, estuviera obligado a colaborar en ello. Los individuos se distribuyen las funciones para proveer a las necesidades de la especie. Algunos contribuyen a asegurar su propagación, lo cual está muy bien; pero la especie humana tiene otras necesidades además de ésa, por ejemplo la del progreso espiritual, y es muy bueno que otros hombres se dediquen a satisfacerla, quedando totalmente libres para dedicarse a la contemplación (48).

En el extremo opuesto de la virtud de castidad se encuentra la lujuria, es decir la incapacidad de dominar las pasiones sexuales. Decir de un lujurioso que es un hombre "disoluto", no es simplemente designarlo, es describirlo, ya que el efecto directo de la lujuria es una especie de disolución general de la personalidad. Considerados en sí mismos, los placeres sexuales son tan normales y legítimos como los de la mesa. Así como éstos acompañan necesariamente a ciertos actos necesarios para la conservación del individuo, aquéllos acompañan naturalmente a otros actos necesarios para la conservación de la especie. Si los placeres sexuales están más expuestos a convertirse en vicio es porque, debido a su misma intensidad, es más difícil que la razón los domine, y, además, porque si se desarreglan, la persona humana entera entra en vías de disolución (49).

El lujurioso es cada vez menos capaz de valerse de su inteligencia y su razón. El deseo le engaña sobre la belleza, y la misma belleza le ciega en cuanto a su impotencia para cumplir sus promesas. Incapaz de ver las cosas tales como son, lo es también de deliberar sobre ellas; la precipitación le impide reflexionar con madurez y juzgar correctamente. El disoluto rara vez es capaz de atenerse a una resolución tomada, sea la que fuere. Bien conocidas son esas querellas de amantes que no buscan sino creer en lo que quieren que se les asegure y a quienes la menor lágrima fingida basta para hacer cambiar de parecer. Pero la lujuria no menos aniquila la voluntad que la inteligencia. Correr tras los placeres es tomarse a sí mismo por fin, sin preocuparse de los demás y menos aún de Dios, que, a pesar de todo, sigue siendo nuestro verdadero fin, y es también equivocarse en los medios, ya que el disoluto busca la felicidad en los placeres carnales, con menosprecio de las alegrías espirituales, únicas que nos la pueden dar. Como de la abundancia del

(48) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 152, 2, ad *Resp.* y ad 1m.
(49) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 153, 1 y 3.

corazón habla la boca, es fácil reconocer al que se ha entregado a la lujuria por la grosería de su lenguaje y, dado que ya no es capaz de hacer uso de la razón, abunda en palabras irreflexivas, burlas y afirmaciones absurdas, muestras todas de la necedad que le hace considerar como única maravilla aquello que metamorfosea su deseo (50).

Y no es esto lo más grave. Abusar de la naturaleza es franquear sus límites y el que pasa los límites de la naturaleza corre el riesgo de volverse contra ella. El estudio de las pasiones nos ha permitido establecer que hay placeres contra natura. Hay también vicios contra natura, y consisten en la prosecución habitual de dichos placeres. Violar la naturaleza, es alzarse contra Dios, ordenador de dicha naturaleza. La peor manera de violarla es el corromperla hasta en su principio. La fornicación, la violación, el adulterio, el incesto, son sin duda faltas graves; pero ninguna de ellas iguala en gravedad al vicio contra natura, porque todos estos errores morales, aun el incesto, respetan el orden establecido por la naturaleza para el cumplimiento del acto sexual. Tan sólo el vicio contra natura lo niega. Este vicio es, pues, la peor de las lujurias, primeramente bajo su forma más repugnante que es la bestialidad, a continuación de la cual vienen la sodomía, las irregularidades en el acto sexual normal y en fin el onanismo (51). De cualquier modo que lo domine, este vicio afecta al hombre en lo que tiene de más íntimo, su naturaleza humana, y esto es lo que constituye su excepcional gravedad (52).

Donde la templanza se manifiesta más completamente es en el dominio de los placeres sensibles; mas también las pasiones de la irascible le ofrecen materia en que ejercitarse. Corrientemente se habla de "dominar" la cólera, lo que es efecto de la virtud de mansedumbre. Saber moderarse al dar un castigo, aun merecido, es la virtud de clemencia. Una y otra merecen el nombre de virtudes, porque consisten en someter dos pasiones, la ira y el deseo de venganza, al control de la razón. Para medir su importancia basta con representarse el carácter de un hombre que carece de ellas.

El iracundo no es simplemente un hombre que se encoleriza. La ira es una pasión, que hemos estudiado ya con las demás, y que, como las otras, no es en sí ni buena ni

(50) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 153, 5, ad *Resp.* y ad 4m.
(51) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 154, 12, ad *Resp.* y ad 4m.
(52) Por eso el vicio contra natura es más grave que el mismo incesto, pues "unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque individuum. Et ideo peccata quae sunt contra naturam speciei sunt graviora". *Sum. Theol.*, IIa IIae, 154, 12, ad 3m.

mala. Su valor moral depende del uso que de ella se haga. Un hombre absolutamente incapaz de airarse es un anormal. Es una voluntad débil, una naturaleza viciosa, por ser incapaz de una reacción que en ciertos casos sería completamente normal ([53]). Otro tanto debe decirse de un hombre incapaz del esfuerzo de voluntad requerido para castigar. Con razón se habla de "padres débiles" o de "jueces débiles" para designar esta ineptitud para castigar a quien lo merece, y como lo merece. De manera que no es sobre estas pasiones en cuanto pasiones donde se ejercen la mansedumbre y la paciencia, sino cuando se hacen dominantes y se convierten en vicios. La ira que llega al arrebato, que nada justifica y que se desencadena en cualquier ocasión, he ahí lo malo. Algunos tienen accesos de cólera súbita, que estalla a la menor causa; son los caracteres bruscos, gentes con quienes es difícil vivir. Otros revuelven incesantemente en sus mentes los agravios que les indignan, y son los resentidos. Otros en fin insisten en cada caso en obtener la satisfacción completa a la que creen tener derecho: son los hombres duros, que no sosiegan hasta que se les ha hecho justicia ([54]). A menudo estos últimos tienden a exagerar el mal que han sufrido y en consecuencia el castigo que exigen. Así es como la dureza degenera fácilmente en crueldad ([55]), salvo que la virtud de clemencia acuda a atemperarla.

Es una suerte que el hombre no tenga que luchar siempre contra pasiones tan intensas como el amor y la ira. Sin embargo se requieren virtudes para todas las ocasiones, aun para las más comunes. La magnificencia es necesaria sólo en las grandes empresas; tratándose de dar una propina, la magnificencia sería ridícula; pero se ha de dar con liberalidad. Del mismo modo la templanza se requiere sólo contra las pasiones difíciles de vencer; en caso de una dificultad menor ya no se habla de dominio de sí mismo, sino de recato, de mesura, de moderación, en fin, de modestia ([56]).

Es ésta una virtud sin brillo, aunque pocas son más útiles, precisamente por ser la virtud de las pequeñas dificultades que abundan en la vida. Entre las fuentes de dichas dificultades, una de las más comunes es la soberbia. Las exigencias de la soberbia carecen de la violencia de las necesidades vitales cuyo ejercicio controla la templanza; constituyen sin embargo una falta profundamente arraigada en la voluntad. El querer realizar plenamento la perfección de la propia naturaleza es bueno y excelente; más aún, es el principio de la moral; pero es perverso y contrario a la razón querer ser más de lo que uno es y obrar como si en efecto se fuera así. El movimiento por el cual la voluntad de un ser se dirige hacia fines que exceden sus límites reales, es la soberbia. Sin que haya soberbia en todos los pecados, no hay pecado que eventualmente no pueda nacer de ella ([57]). Querer como si uno fuera más de lo que es, constituye un desorden profundo, al que puede seguir cualquier otro; pero por de pronto significa la rebelión de un ser contra su propia naturaleza, la resistencia permanente y deliberada a aceptar sus propios límites. Cierto es que esas limitaciones nos humillan, y que muchas veces nos es duro conformarnos con ellas. Por eso la soberbia se relaciona con la irascible, si bien hay también una soberbia de la inteligencia, de que son capaces los mismos espíritus puros, dado que puede hablarse de la soberbia de los demonios ([58]).

El remedio contra la soberbia es la humildad, que nos impide querer ir más allá de los límites de nuestra naturaleza como miembros de la especie, y de nuestras capacidades personales como individuos. Esta virtud se ejercita, ante todo, sobre los deseos, que reprime y dirige hacia fines convenientes; pero implica también el conocimiento de sí, que permite a cada uno conocer sus propios límites y evita que la ambición los sobrepase. Ser humilde no consiste en considerarse como el último de los hombres, sino más bien en comprender que todo lo que uno es se lo debe a Dios y, en atribuirle el mérito de lo que uno tiene de bueno. Frente a los demás hombres el humilde sabe reconocer quienes le son superiores, discernir en qué lo son y comportarse con ellos en consecuencia; pero en modo alguno puede consistir la humildad en sentirse inferior a aquellos que valen menos que uno. Los dones de Dios deben respetarse en uno mismo tanto como en los demás. De modo que la verdadera humildad consiste en juzgarse exactamente, en medir lo que en derecho puede

([53]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 158, 8, ad *Resp.*
([54]) *Ibid.*, 5, ad *Resp.*
([55]) Santo Tomás distingue de la crueldad (intemperancia en el deseo de castigar), la ferocidad *(saevitia, feritas)*, que se complace en hacer sufrir por el placer de hacer sufrir. La crueldad es una deformación del deseo de justicia. La ferocidad no es sino una de las formas de la bestialidad. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 159, 2, ad *Resp.*
([56]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 160, 1 y 2.

([57]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 162, 1 y 2. Sobre el sentido de la fórmula *Initium omnis peccati est superbia*, véase IIa IIae, 162, 7.
([58]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 162, 3, ad *Resp.* En cuanto es un movimiento de aversión por el cual la voluntad se vuelve contra Dios y rehusa someterse a su regla, la soberbia es un verdadero menosprecio de Dios. Como todo pecado encierra cierta rebelión contra Dios, la soberbia, cuya esencia es dicha rebelión, es el pecado de los pecados y por consiguiente el más grave de todos. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 152, 6, ad *Resp.*

uno esperar de sí mismo y en comportarse en todas las circunstancias de acuerdo al lugar que por derecho le corresponde ocupar. Regular de esta manera las ambiciones del hombre significa obrar directamente sobre los movimientos pasionales de la esperanza. La humildad es, pues, una forma de la templanza en cuanto reprime las esperanzas desmedidas y las mantiene dentro de los límites de la razón ([59]).

Todo deseo se presta a la intemperancia, aún el de conocer. El gusto del estudio, en sí, es cosa excelente; pero no son raras sus formas patológicas. En primer lugar hay quienes eligen mal el objeto de sus investigaciones: son aquellos a los que se ve siempre estudiando cualquier cosa menos lo que deberían aprender; otros buscan por sí mismo el conocimiento de las criaturas, en vez de dirigirlo a su fin legítimo, que es el conocimiento de Dios; otros se obstinan en querer conocer verdades que no están en condiciones de comprender por no ser lo suficientemente inteligentes, corriendo el riesgo de acumular contrasentidos y errores ([60]). Tal es el vicio llamado curiosidad, el cual si, como acabamos de ver, afecta a la inteligencia, produce aún mayores estragos cuando se apodera de la sensibilidad. Si hemos sido dotados de sentidos nos han sido éstos dados con una doble finalidad. En primer término, como a los otros animales, para permitirnos encontrar los alimentos necesarios para la conservación de la vida; pero también, ya que somos seres racionales, para hacernos posible el conocimiento, tanto especulativo como práctico. Valernos de nuestros sentidos para estos diferentes fines es cosa natural y en consecuencia legítima; pero hacer uso de nuestros sentidos simplemente por hacer ese uso, ser devorados por la necesidad de verlo, oírlo y tocarlo todo, sin otro objeto que el placer de hacerlo, constituye la forma más baja de la vana curiosidad([61]). Por consiguiente debe haber una virtud especial que refrene tales desórdenes del conocimiento; es la que se llama *studiositas*, que consiste en saber estudiar. El estudioso no es menos capaz que el curioso de coleccionar experiencias sensibles; pero la suya es una curiosidad útil y bien ordenada. Al buscar la experiencia sensible en vista de la ciencia, nunca se mete en estudios de los que no se juzgue capaz, y el saber que puede adquirir en aquellos a que se dedica, no es para él sino un medio de conocer a Dios ([62]). Que es lo que se llama un espíritu modesto, o sea capaz de moderar sus deseos aun en el orden de las cosas del espíritu.

([59]) *Sum. Teol.*, IIa IIae, 161, 3 y 4.
([60]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 167, 2, ad *Resp.*
([61]) *Ibid.*
([62]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 166, 2, ad *Resp.*

Además de las pasiones animales y de los deseos del espíritu, ¿qué queda aún que pueda ser regido por la templanza? Los movimientos del cuerpo y el cuidado que tenemos de su exterior. Lo que llamamos modestia en el continente o en el vestir es, sin duda alguna, una manifestación de la virtud de modestia; pero aun cuando no se la considere sino como moderadora de las actitudes, su dominio se extiende mucho más lejos.

Consideremos, por ejemplo, esa actividad corporal que es el juego. Trátase de un relajamiento necesario, que es preciso concederse, aunque no fuera sino para solazar el espíritu y permitirle volver con más ganas al trabajo. Un arco siempre tendido acaba por romperse, de modo que con razón se dice que el juego es una relajación del espíritu. Pero es preciso tomarlo con mesura, no solamente en cuanto deben evitarse las diversiones bajas y obscenas, sino también para que los juegos concuerden con la edad, el sexo, las personas, el tiempo y el lugar. La eutrapelia *(eutrapelia)* es una virtud ([63]), mientras que la pasión del juego es un vicio, así como lo es el no ser uno capaz de divertirse. Sin duda es este vicio menor que su contrario. No se divierte uno sino para trabajar mejor, de modo que trabajar sin divertirse es mejor que recrearse sin trabajar nunca. Sin embargo el que trabaja siempre trabajaría mejor si consintiera en distraerse. Además el que no se divierte tampoco divierte a los demás. De ellos se dice que son *duri et agrestes:* hoscos o ásperos y rústicos ([64]).

Referentes a la vestimenta se plantean problemas morales del mismo orden. Algunas mujeres, y hasta algunos hombres, afectan una elegancia rebuscada, ya para llamar la atención, ya por el simple placer personal que en eso encuentran. No hay mal alguno en vestirse bien. El vestido es una necesidad de la vida humana y nada más natural que su empleo para protegernos del frío, el calor y la intemperie; pero es preciso hacer uso de él con decencia y sencillez, teniendo en cuenta los hábitos recibidos y los deberes de estado. Es decir que no debe uno vestirse ni con ostentación ni con negligencia ([65]) y desde este doble punto de vista se ha de juzgar cada caso particular.

Tal, por ejemplo, el caso de la elegancia femenina, en la que algunos se sentirían tentados de ver pecado mortal. A lo cual Santo Tomás responde, con el *Sed contra* más asombroso de toda la *Suma Teológica*, que si la elegancia femenina

([63]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 168, 3, ad *Resp.*
([64]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 168, 4, ad *Resp.*
([65]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 169, 1, ad *Resp.*

fuera pecado mortal todas las costureras y todas las modistas estarían en estado de pecado mortal. De hecho el problema es algo más complicado. ¿Qué sucede si una mujer casada descuida su arreglo personal? Que su marido no le presta atención; y cuando un marido deja de ocuparse de su mujer comienza a ocuparse de las otras. De manera que es perfectamente legítimo que una mujer procure agradar a su marido, aun cuando no fuera sino para no impulsarlo al adulterio. El problema cambia de aspecto si se trata de mujeres que, siendo solteras, no pueden casarse o no lo desean. Éstas no pueden tener ninguna razón para desear agradar a los hombres, como no sea para seducirlos o tentarlos. Aspirar a ser elegante para provocar al mal es pecar mortalmente. Pero muchas elegantes no son más que casquivanas o vanidosas; se visten bien para presumir, sin otra pretensión. Su caso no es necesariamente tan grave, pudiendo ser sólo pecado venial. Muchas otras consideraciones deben ser tenidas en cuenta. El apóstol Pablo, por ejemplo, no quiere que las mujeres salgan con la cabeza descubierta. Tampoco lo quiere San Agustín ni, en consecuencia, Santo Tomás de Aquino. Pero ¿qué harán las mujeres en un país en que no exista la costumbre de cubrirse la cabeza? Es una mala costumbre, afirma resueltamente Santo Tomás; pero si no es moda llevar sombrero, no llevarlo no es siquiera pecado venial (66). Para un hombre a quien se ha reprochado que no conoció a la mujer sino a través de los libros (67), todo esto no está del todo mal razonado.

Como puede echarse de ver, en moral sólo los principios son universales. En cuanto se trata de decidir de una acción voluntaria cualquiera, se hace necesario todo un juego de principios, seguidos de la discusión detallada de las circunstancias, cuyo conjunto define la ocasión. Todo acto moral es un acto particular. De modo que aun cuando parece discutir casos particulares, Santo Tomás se limita a presentar algunos casos típicos, a título de ejemplo, sabiendo bien que la diversidad de lo concreto es infinita, y que el moralista, una vez enunciados sus principios, debe contentarse con poner orden en la complejidad de los hechos y clasificarlos.

Sobre la aptitud de Santo Tomás para definir y clasificar, nada puede decirse que no haya sido ya cien veces dicho. Es incontestable que tuvo el genio del orden, según se comprueba más que en cualquier otra parte, en su moral, donde todo el tesoro de la sabiduría cristiana y pagana está

(66) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 169, 2, ad *Resp.*
(67) J. Webert, *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, París, Denoël et Steele, 1934, págs. 257-258.

explotado sistemáticamente. El estudio de las fuentes de la moral tomista se remontaría al infinito: Bernardo, Beda, Isidoro, Gregorio, Agustín, Jerónimo, San Pablo, Séneca, Macrobio, Cicerón, y también y siempre, la inagotable *Ética a Nicómaco*, así como otros veinte que podrían citarse, todo lo cual parece estar siempre a mano para procurarle una definición, proponer una clasificación, precisar un matiz, como si todas esas obras originales no hubieran sido concebidas por sus autores sino para preparar la síntesis de Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, esta síntesis y este orden son el resultado de algo más que de una simple habilidad intelectual. Si los elementos de que se vale Santo Tomás se prestan tan fácilmente al orden que él les impone, es en primer lugar porque su moral es una creación. Hablar de una moral personal es valerse de una expresión que no pertenece al lenguaje de Santo Tomás; pero el término persona sí pertenece a su léxico e indudablemente no se traiciona su pensamiento si subrayamos, mediante dicho término, el carácter intensamente personal de su moral.

Una persona es un individuo dotado de razón. Esta noción, que desempeña un papel tan considerable en la teología cristiana y por consiguiente en la filosofía cristiana, parecería haber sido extraña al pensamiento de Aristóteles. Proviene, probablemente, de otra fuente, del Derecho Romano (68). Según la entiende Santo Tomás de Aquino, persona significa esa clase definida de sustancias individuales que se distinguen de las demás en que poseen el dominio de sus actos: *dominium sui actus*. De modo que, dueñas de lo que hacen, estas sustancias no son simplemente "accionadas" por las otras, sino que obran ellas, es decir que cada una de ellas es, directa y últimamente, la causa de cada uno de los actos singulares que realiza (69). De manera que, en toda la naturaleza, no hay nada superior a la persona; *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (70). Pues bien, todo hombre es una persona. Como sustancia, forma un núcleo ontológicamente distinto, que sólo debe el ser a

(68) Sobre las recientes controversias relativas a la noción de persona, véanse las indicaciones bibliográficas del "Bulletin thomiste", 1939, págs. 466-477. Aunque resulte de utilidad el haberlas seguido, puédese, con toda tranquilidad, continuar considerando a esta noción, como absolutamente esencial para la inteligencia de la antropología y de la moral de Santo Tomás de Aquino.
(69) *Sum. Theol.*, I, 29, 1, ad *Resp.* Sobre el conjunto de problemas que dependen de esta noción, véase *L'esprit de la philosophie médiévale*, cap. 10, 2ª ed., págs. 194-213.
(70) *Sum. Theol.*, I, 29, 3, ad *Resp.*

su acto propio de existir. Como sustancia racional es un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones. Más aún, su acto de existir es el que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser una razón y de ser una persona; todo lo que sabe, todo lo que quiere, todo lo que hace, deriva del mismo acto por el cual *es* lo que es.

Si esta noción de hombre la aplicamos a la moral, luego se echan de ver las consecuencias que entraña. De cualquier modo que los contemplemos, hácese necesario referir todos nuestros actos morales a lo que hace de cada uno de nosotros una persona, para determinar su carácter de bien o mal. Moral personal significará por consiguiente aquí en primer lugar moral de la persona considerada en cuanto persona, es decir moral en la cual la persona se siente a la vez legisladora, justiciera y justiciable de la ley del bien y del mal, que ella misma promulga, aplica y sanciona en nombre de las solas exigencias de la razón. Pero uno de los actos principales de esta razón consiste en reconocerse, por una parte, dependiente de su propia fuente; y, por otra, determinada por las condiciones concretas de su ejercicio. Por lo tanto la moral personal exige, en nombre de esta misma razón que constituye la persona, que el agente moral se sienta obligado por una ley de la cual su conciencia es simplemente un vocero. Esto es sin duda una limitación de su autonomía, pero que respeta en ella bajo dos aspectos la parte inalienable y coesencial a su ser. Esta limitación es impuesta solamente por el conocimiento metafísico. Ahora bien, afirmar la persona como un efecto de Dios es hacer de ella una imagen de Dios; y pues que la persona constituye lo más noble de su naturaleza, viene a ser la más perfecta imagen de Dios que pueda contemplarse en la naturaleza. De lo cual resulta que el hombre no es racional y libre a pesar del hecho de haber sido creado a imagen de Dios, sino precisamente por esa razón. La persona no es autónoma sino en cuanto depende de Dios; lo es en virtud del acto creador que, al constituirla como participación de una potencia infinitamente sabia y libre, crea generosamente a cada una de ellas como un acto de existir dotado de la luz del conocimiento y de las iniciativas de la voluntad.

¡Cuánto se ensanchan aquí las perspectivas que limitaban la moral de Aristóteles! Se comprendería esto mucho mejor si Santo Tomás se hubiera creído obligado a tomarse el trabajo de exponer lo que hubiera sido su propia moral natural, y de hacerlo en términos de filosofía pura. Esto es lo que en la actualidad le hacemos hacer, bien que él jamás lo haya

hecho. ¿Para qué construir una moral que fuera completamente como si la revelación cristiana no existiera o no fuera verdadera, si ésta existe y es verdadera? Éste es por lo menos el punto de vista que se imponía a Santo Tomás. Doctor Cristiano ([71]), su deber de estado era no vivir sino con Dios para no hablar sino de Él: *aut de Deo aut cum Deo*. No podía, sobre todo, hablar de otro modo de la moral, porque, si Dios existe, no hay deberes personales que no sean primero deberes para con Dios.

Su moral, como Santo Tomás lo vió bien claro, difiere en esto y muy profundamente de la de Aristóteles. La *Ética a Nicómaco* es y seguirá siendo un libro de universal importancia, en el que deberán inspirarse siempre quienes se propongan la formación de sujetos morales completamente adaptados a la vida social y política de la ciudad. Se comprende así que algunas virtudes se le hayan pasado completamente por alto a Aristóteles, dado que no desempeñaban ningún papel en la vida colectiva, cuyas exigencias constituyen desde su punto de vista la norma del bien y del mal. Con toda seguridad es una virtud el que un hombre se resigne a sus propios límites, y que limite su ambición a lo que su valor y sus recursos le permitan alcanzar; esta sumisión al orden establecido, en cuanto dicho orden es justo, forma parte de la virtud de justicia. Pero hay mucha distancia entre esto y ese respeto que sentimos hacia la excelencia de los demás, y esa misma alegría que nos produce el reconocimiento de la verdadera grandeza, dondequiera que se encuentre, y el hecho de inclinarnos ante ella, aun cuando eso cueste a nuestra vanidad. Porque aquí se trata de verdadera humildad, y la sociedad no ama a los humildes, en los que no ve sino a débiles justamente conscientes de su debilidad, y juzga su sinceridad como confesión de su impotencia. Para incurrir deliberadamente en este desfavor social, es preciso que el humilde anteponga a todo lo demás el deber que le incumbe de ser clarividente y sincero consigo mismo; y, dado que la superioridad que reconoce en los demás tienen su origen en Dios, el humilde sabe engrandecerse aún al humillarse ante los demás, dado que toda virtud es grande y que es particularmente grande humillarse ante Dios. Pensamientos son éstos bien extraños a la doctrina de Aristóteles; no es difícil

([71]) Atenuamos aquí, más bien que acentuamos, el rigor del precepto. Si podemos estar seguros de que Santo Tomás lo aplicaba al doctor cristiano, es porque consideraba su olvido, de una manera absolutamente general, como la raíz misma del vicio de "vana curiosidad". Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 167, 1, ad *Resp.* "Tertio quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei".

comprender que dicho filósofo jamás haya mencionado la virtud de humildad (72).

Esto no es más que el olvido de una virtud, cosa que carecería de importancia si no revelara una diferencia general mucho más seria entre ambas morales. En realidad están éstas orientadas en diferentes direcciones porque dependen de teologías naturales diferentes. Como quiera que se interprete la de Aristóteles, nadie podrá pretender que el Pensamiento Puro se preocupe por el detalle de nuestros actos, ni que tenga derecho a exigir que de ellos le rindamos cuenta y a él refiramos cada uno de ellos. El dios de Aristóteles vive su eterna beatitud y cada hombre vive para imitar dicha beatitud de la mejor manera posible; pero aun cuando a algunos raros sabios les sea permitido participar durante raros instantes del goce de una contemplación casi divina, dichos privilegiados no regulan su vida moral según la vida de su Dios. Semejante despropósito sería locura a sus ojos; el ideal que nunca pierden de vista en su investigación de una sabiduría del hombre en cuanto hombre, es el bien humano bajo su forma más perfecta: el bien de la ciudad.

Todo lo contrario acaece en la moral tomista. Creado por un Dios que está íntimamente presente en su ser, en sus facultades, en sus operaciones, y en cada uno de los actos que de ellos derivan, el hombre no puede hacer nada sino por Él y, sabiendo esto, no debe el hombre hacer nada sino para Él. No se trata aquí de saber si el hombre puede o no aspirar a la vida en Dios, como a la suprema beatitud. Haya o no decidido Dios concederle esta gracia, el deber moral del hombre es siempre exactamente el mismo. Como la moral de Aristóteles sigue la teología natural de Aristóteles, la moral de Santo Tomás de Aquino sigue la teología natural de Santo Tomás de Aquino. Por eso, no solamente la humildad, sino también la fortaleza y la templanza, con todas las virtudes particulares que de ellas derivan, revélanse como otros tantos medios que el hombre adquiere, a costa de muy largo ejercicio, para realizar en sí la imagen de Dios, cada vez más perfecta, en lo cual consiste su fin.

(72) *Sum. Theol.*, IIa, IIae, 161, 1, ad 4m. El texto análogo sobre la virtud de la paciencia (IIa IIae, 136, 3, ad 2m) plantea un problema de naturaleza específicamente teológica y hasta pone en duda la posibilidad de la paciencia como virtud natural. Como no se ve *a priori* por qué solamente la paciencia se hallaría en ese caso, hállase aquí en juego el problema de la misma posibilidad de una moral natural tomista. Volveremos sobre este punto a propósito de la virtud de caridad.

IV. LA VIDA SOCIAL

La noción de moral social evoca inmediatamente en el espíritu la de justicia social, y la de justicia, a su vez, la de derecho. El derecho *(jus)* exige lo que es justo *(justum)*, y hacer lo que es justo en todas las circunstancias de la vida en sociedad, constituye precisamente el objeto que persigue la virtud de justicia *(justitia)* (1). Por lo tanto, para analizar sus formas preciso es examinar primero las diversas formas del derecho.

La justicia se distingue de las otras virtudes en que regula las relaciones entre los hombres; y la forma más simple bajo la cual concebimos en primer término lo que tales relaciones debieran ser, es la de igualdad. Igualar dos cosas es, como vulgarmente se dice, "ajustarlas". Las virtudes estudiadas hasta ahora podrían ser definidas enteramente desde el punto de vista del agente; pero ahora necesariamente deberemos tener en cuenta algo distinto de él; e incluso se puede, en cierto sentido, hablar de justicia prescindiendo del agente. Sin duda se habla con mucha razón de un hombre justo, aunque siempre lo es con respecto a alguien; y es posible, con la misma razón, hablar de "algo justo", entendiendo por esas palabras lo que la justicia exige que se haga, aun cuando nadie lo hiciera. Precisamente se designa "lo que es justo", con el nombre de "derecho" (2).

Esta noción no es por lo demás una noción simple. En efecto, el derecho se presenta bajo dos aspectos, según dos aspectos de lo justo y de la igualdad. Existe en primer lugar la igualdad natural de las cosas, que basta para fundar una relación de derecho y por consiguiente de justicia. Yo puedo, por ejemplo, dar tanto para recibir otro tanto. Y esto es lo

(1) Fuente principal, *In V Eth. Nic.*, ed. Pirotta, págs. 293-368. Sobre el conjunto de estas cuestiones: M. Gillet, O. P., *Conscience chrétienne et justice sociale*, París, 1922.

(2) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 57, 1, ad *Resp.* Cf. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Brujas, Beyaert, 2e ed., 1931. Sobre la transformación de la noción romana de derecho por el cristianismo, véase F. Hölscher, *Die ethische Umgestaltung der römischer Individual-Justitia durch die universalistische Naturrech-*

que se llama el "derecho natural", expresión que significa primeramente lo que es naturalmente justo y, en consecuencia, de derecho. Un caso completamente diferente es aquél en el que hay igualdad, equivalencia, en virtud de una convención, sea privada o pública. Dos hombres pueden entenderse para convenir que el goce de una propiedad valga cierta cantidad de dinero; todo un pueblo puede entenderse para fijar una escala de precios; los representantes del pueblo, o el jefe de Estado, pueden hacerlo con validez en su nombre. Estas decisiones crean relaciones de equivalencia más flexibles que las de la estricta igualdad natural; el derecho que se origina en virtud de tales convenciones se denomina "derecho positivo" (3). Finalmente, ciertas nociones sobre la equidad derivan tan evidentemente de las exigencias de la razón que se las encuentra casi en todas las sociedades humanas. Como la razón es común a todos los hombres, las convenciones que de ella derivan también lo son. Fórmase así un derecho positivo común a todos los hombres, que se llama "derecho de gentes". Dictado por la razón natural, el derecho de gentes no constituye el objeto de una institución especial; se desarrolla espontáneamente dondequiera que prevalezca la razón (4).

Preciso es admitir otras distinciones si queremos conocer, además de las diferentes clases de derecho, las diferentes relaciones que establece el derecho entre las personas. Limitándonos a los casos fundamentales, pondremos en primer lugar la relación que establece el derecho entre dos personas que no se encuentren unidas por ningún lazo; por ejemplo un contrato celebrado entre dos ciudadanos. Se trata pues de relaciones de derecho puro propiamente dicho. Este derecho es el mismo para todos y en todos los casos. El hecho de que algunos ciudadanos sean militares, otros magistrados, y así sucesivamente, no quiere decir que esto no sea así. Indudablemente hay un derecho militar, un derecho magistral, un derecho sacerdotal y muchos otros; pero cualesquiera que sean sus funciones, los ciudadanos carecen de toda auto-

(3) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 57. 2, ad *Resp.*

(4) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 57, 3, ad *Resp.*, y ad 3m. Sobre el *jus gentium*, cf. Ia IIae, 95, 4, ad 1m. No hay siervos ni esclavos, por ejemplo, por derecho natural; solamente se justifican si en ello encuentran interés el amo y el esclavo: "inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illic quod ab hoc juvetur, ut dicitur in *I Polit.*, lect. 4" (*loc cit.* ad 2m). Es decir que Santo Tomás está lejos de considerar la condición de esclavo como natural; en cuanto cesa de ser útil a ambas partes pierde todo carácter de derecho. Sobre el valor actual de la noción tomista de derecho, consultar A. Piot, *Droit naturel et réalisme. Essai critique sur quelques doctrines françaises contemporaines*, París, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1930.

ridad *personal* los unos sobre los otros, hallándose todos inmediatamente ligados a la comunidad nacional y a su jefe. Las relaciones que los unen son pues relaciones de derecho y de justicia propiamente dichos.

Lo mismo sucede dentro de una familia, entre el padre y el hijo, por lo menos en cuanto el hijo es una persona distinta del padre. La prueba que entre ellos existen relaciones de derecho puro está en que ciertos derechos del hijo son sancionados por la ley. En este caso, sin embargo, no todas las relaciones reposan en el puro derecho. El hijo no es completamente distinto del padre, que se prolonga y sobrevivirá en él. Como dice Santo Tomás, *filius est aliquid patris*, el hijo es algo del padre. Ahora bien, nadie tiene derechos para consigo mismo. De manera que el padre puede hacer ciertas cosas en virtud de un derecho diferente de lo que se llama "el derecho". Éste es el derecho paternal. Por el contrario, deben establecerse relaciones de derecho y de justicia puros, en el interior de la familia, entre el marido y la mujer. Sin duda, la mujer pertenece a su marido, según la palabra de San Pablo, "los maridos deben amar a sus mujeres como a sus propios cuerpos" (*Ephes.*, V, 28); pero la mujer es más distinta de su marido que el hijo lo es del padre. Su marido la ha tomado libremente como compañera para fundar una especie de sociedad. De modo que sus relaciones mutuas presentan más materia al derecho y la justicia puros que las del padre y el hijo. Podría llamársele, para distinguir su caso de los otros, "justicia doméstica", dado que sus relaciones de derecho son regidas por el bien común de la familia, como por su propio fin (5).

Siendo éste el derecho, ¿en qué consiste la justicia? Es una disposición permanente de la voluntad a dar a cada cual su derecho (6). De modo que uno es siempre justo o injusto con respecto al prójimo; pero como esta disposición tiene por efecto asegurar que se obra respecto a él con rectitud, según lo quiere la razón, hace mejor a quien la posee; es decir, es una virtud (7). En cierto sentido podría llegarse hasta decir

(5) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 57, 4. Santo Tomás asimila a las relaciones de padre a hijo, las de señor a siervo, porque "servus, est aliquid domini, quia est instrumentum ejus" (*loc. cit.*, ad *Resp.*). La interpretación histórica de este texto presupondría un estudio de la servidumbre en la edad media. Estos elementos se hallarán en M. Bloch, *La société féodale, la formation des liens de dépendence*, París, Albin Michel, 1939. Del mismo autor: *La société féodale, les classes et le gouvernement des hommes*, París, Albin Michel, 1940.

(6) Según *Dig.*, I, 1, *De justitia et jure*, definición repetida y comentada en *Sum. Theol.*, IIa IIae, 58, 2, ad *Resp.* y 4, ad *Resp.*

(7) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 58, 3, ad *Resp.*

que es la virtud misma o, si se quiere, que toda virtud es una justicia y que la justicia abarca a todas las virtudes. Es lo que afirma Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (8), y tiene razón, al menos desde su punto de vista. La virtud en que piensa, como ya lo hemos observado, es la del ciudadano. La justicia de que habla en este pasaje es, pues, la justicia legal, la definida por la ley, en cuanto prescribe a cada uno conducirse como conviene en vista del bien común de la ciudad. Desde este punto de vista cada individuo no es considerado sino como parte de un todo, que es el cuerpo social; y como la calidad de las partes afecta a la del todo, aún las virtudes personales que cada uno puede adquirir contribuyen al bien común al cual la justicia de la ley ordena a todos los ciudadanos. De este modo que considerando a los hombres como simples miembros del cuerpo social, todas sus virtudes derivan de la justicia, lo que equivale a considerarla como una virtud general que incluye a todas las demás virtudes (9).

Observemos, no obstante, que aun desde el punto de vista de Aristóteles, no podría ser considerada la esencia de las justicia como idéntica a la esencia de cualquier otra virtud. La justicia legal no incluye a todas las demás sino porque las domina y las ordena a todas a su propio fin, el bien de la ciudad. El mismo Aristóteles reconoce que no es lo mismo ser hombre de bien y ser buen ciudadano (10). Declaración que Santo Tomás aprovecha para distinguir esta justicia griega, enteramente orientada al bien de la ciudad, de una justicia particular, que es aquélla que enriquece al alma que la adquiere y la practica con una de sus más preciosas perfecciones. Esta vez no es ya en Aristóteles donde Santo Tomás halla el texto que lo autoriza a proclamar la existencia de esta justicia, sino en el evangelio de San Mateo, V, 6: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, ejemplo destacado de la metamorfosis a que debe ser sometida la moral griega para poder subsistir en clima cristiano. Como todas las otras virtudes, la justicia debe interiorizarse para llegar a ser cristiana; antes de ser justo para con la ciudad, es necesario serlo ante sí mismo, a fin de serlo ante Dios (11).

De manera que debemos distinguir de la justicia legal, virtud que hace conducirse justamente con respecto al grupo, la justicia particular, virtud tan caracterizada como la templanza y la fortaleza, y por la cual cada hombre en particular se conduce justamente con respecto a cada hombre en particular (12). La materia sobre la cual se ejercita ésta directamente no es ya la de las pasiones del alma como en el caso de las virtudes personales que hemos estudiado, sino la de las acciones de los hombres en sus relaciones con otros hombres, su comportamiento, sus actuaciones. ¿Cómo podría referirse a las pasiones? Los actos que regula la justicia son actos voluntarios, y la voluntad no pertenece al orden del apetito sensitivo, sede de las pasiones, sino al orden de la apetición racional. Es indudable que a menudo la pasión conduce a la injusticia; por ejemplo, a robar por venganza, o por inmoderada codicia de riquezas; pero no corresponde a la justicia enderezar estas pasiones, sino a la fortaleza o a la templanza. Es decir, que en tal caso la justicia no puede intervenir sino para corregir el acto injusto, como tal. Cualquiera que sea la razón por la cual un hombre pueda haber robado, la justicia exige que el bien mal adquirido sea restituído al legítimo propietario. De modo que esta virtud se dirige a los actos en sí mismos (13), y no a lo que interiormente deban ser dichos actos respecto a aquéllos que los realizan, como lo hacen la fortaleza y la templanza, sino a lo que deben ser nuestros actos exteriores dadas la o las personas a quienes alcanza. En otros términos, las virtudes que regulan las pasiones permiten al hombre virtuoso mantenerlas en un justo medio respecto a sí mismo: montar en cólera o sentir miedo, cuando es eso necesario, como sea necesario y tanto como lo sea; pero la justicia busca ese justo medio en la relación de dos cosas externas al virtuoso: su acto y la persona a la que concierne dicho acto. De modo que no se trata ya de *alguien que se mantiene en un justo medio*, sino del *justo medio de una cosa*. Lo que la justicia tiene de común con las demás virtudes, es que el justo medio al que se dirige es el de la razón, lo cual la constituye en virtud moral en todo el significado del término (14).

Ese justo medio de la cosa es el derecho de la persona interesada por el acto que lo determina. Claramente se ve la naturaleza de ese justo medio en los vicios que corrompen este género de relaciones. La justicia legal queda destruída por la ilegalidad, menosprecio del bien común que dispone al vicioso a no perseguir sino su interés individual más inmediato sin preocuparse por las repercusiones posibles de su acto en el interés general de la comunidad. Vicio tan general como la vir-

(8) *Eth. Nic.*, V, 3, 1130 a 9-10.
(9) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 58, 5, ad *Resp.*
(10) *In III Polit.*, lec. 3.
(11) Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, cap. VII, 2ª ed., págs. 324-344.

(12) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 58, 7, ad *Resp.*
(13) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 58, 9, ad *Resp.*
(14) *Ibid.*, 10, ad *Resp.* y ad 1m.

tud que destruye, la ilegalidad puede conducir al vicioso a toda clase de faltas, porque le predispone a violar todas las leyes, a poco que le estorben. Mas la injusticia propiamente dicha consiste en falsear la igualdad en nuestras relaciones con las demás personas, es decir, en no respetar la igualdad que conviene establecer entre nuestros actos y sus derechos. Un acto injusto es un acto "inicuo", una "iniquidad", es decir, una "in-equidad" cometida para con alguien. Así, tratar de obtener de un comprador más dinero de lo que vale lo que se vende, o, de un vendedor un objeto de mayor valor que lo que se le paga, o también, desear obtener más dinero que el debido al trabajo que se ejecuta, o más trabajo que lo que se paga; todo esto es romper la igualdad fundamental del acto con el derecho que exige la justicia. Dadas ciertas condiciones de existencia, una hora de determinado trabajo, o tal cantidad del producto de cierto trabajo, valen sensiblemente tal suma de dinero de un poder de adquisición determinado. A la razón, debidamente informada, corresponde fijar esta relación según el derecho; el hombre justo es pues aquel cuyos actos respetan siempre la relación de equidad determinada por la razón (15).

No se debe sin embargo identificar pura y simplemente, el hacer algo justo con la justicia, ni el hacer algo injusto con la injusticia. Lo justo y lo injusto son como la materia misma de la justicia y la injusticia, pero no bastan para constituirlas. Un hombre justo puede cometer una injusticia por ignorancia o por error, de buena fe, y no por eso sigue siendo menos justo. Vayamos más adelante; es posible ser en el fondo justo y dejarse, sin embargo, arrastrar por la ira o por la codicia a cometer una injusticia. Éste sería el caso de un hombre justo que descuidara recurrir a su justicia cuando esto fuera necesario; no se pierde con eso dicha virtud, pero se demuestra que es imperfecta y que aun no ha adquirido la estabilidad de una verdadera virtud. La injusticia propiamente dicha consiste en el hábito de realizar actos injustos, a sabiendas, y con propósito deliberado. La *intención habitual* de hacer lo injusto es por lo tanto esencial al vicio de injusticia, como la intención contraria es coesencial a la justicia considerada como virtud (16). Hacer sin saberlo o en

(15) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 59, 1, ad *Resp.*

(16) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 59, 2, ad *Resp.* Hay que notar por lo demás que lo *injusto* no es necesariamente un mal, dado que puede errarse el justo medio tanto por exceso como por defecto, por ejemplo como cuando se le da voluntariamente a alguien más de lo que se le debe *(loc. cit.*, 3, ad *Resp.*, fin de la respuesta). El sentido habitual del término no es por eso menos peyorativo, aún en el lenguaje de Santo Tomás.

un acceso de pasión, cosas justas o injustas, es no dar con la justicia o la injusticia sino por accidente.

Dado que la voluntad del hombre justo se regula según su razón, puede decirse de él que se comporta como un juez que sin cesar hace justicia y pronuncia juicios. Esto no es sin embargo, sino una metáfora, o a lo más, una extensión del sentido. En su verdadero sentido, el juicio que define a la justicia es el privilegio del jefe del Estado, ya que él establece el derecho positivo al promulgar la ley. El juez se limita a aplicar la ley así establecida; al juzgar, no hace otra cosa que realizar el juicio del soberano. En cuanto a los juicios personales aportados por la razón de cada cual, sólo por analogía reciben dicho nombre. Primitivamente el término juicio significa: la determinación correcta de lo que es justo. Después extendióse el término hasta llegar a significar la determinación correcta en cualquier materia, tanto en el orden especulativo como en el práctico (17). De todos modos, aun tomando el término "juicio" en su sentido estricto, la razón es la que juzga; y si se designa dicho acto con el nombre de *judicium*, es porque lo rige la disposición estable de juzgar rectamente llamada *justitia*. Un juicio en el orden del derecho es por consiguiente un acto de justicia, *actus justitiae*, es decir, un acto cuyo origen y causa son la misma virtud de justicia del que pronuncia el juicio (18). Como *actus justitiae*, el juicio será un acto legítimo, siempre que satisfaga a otras dos condiciones.

La primera es que quien ejerce la justicia haya recibido del soberano autoridad para hacerlo y que no pronuncie juicios sino en materias en las que efectivamente posee tal autoridad. Todo juicio pronunciado sin que se cumpla esta condición es un juicio "usurpado". La segunda condición exige que el juez no se pronuncie sino en caso de certeza racional. Seguramente no se pretende, ya que hablamos de materias contingentes, certeza demostrativa de tipo científico, pero por lo menos debe exigírsele al juez que su razón esté cierta tanto como sea posible en estas materias. Si llega a pronunciarse en casos dudosos u obscuros o en virtud de conjeturas más o menos ligeras, el juicio se ha de calificar de "temerario" (19). De hecho tal juicio no se funda sino en sospechas. Sospechar, según Cicerón, es presumir el mal por

(17) Sin duda por esta razón evita Santo Tomás generalmente el termino *judicium* para designar lo que actualmente llamamos, en lógica por ejemplo, el juicio. *Judicium* en su pensamiento sigue significando fundamentalmente el juicio del príncipe, que define la justicia, o el del juez que lo aplica.

(18) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 60, 1, ad *Resp.*

(19) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 60, 2, ad *Resp.*

ligeros indicios. Los malos sospechan con facilidad, pues juzgan a los demás por lo que son ellos mismos; pero basta despreciar a alguien, odiarlo o estar irritado contra él, para estar inclinados a pensar mal de esa persona; los ancianos han visto tanto que generalmente son muy suspicaces. En realidad, todos somos suspicaces. Dudar de la bondad de alguien por ligeros indicios constituye una de las tentaciones humanas de las que nadie se libra y es falta leve ceder a ella; pero es grave juzgar a un hombre como ciertamente malo no fundándose sino en conjeturas, ya que si no podemos dominar nuestras sospechas, podemos al menos dominar nuestros juicios; en cuanto al juez que condena en juicio basado en simples sospechas, comete gravísima falta contra la justicia, puesto que en lugar de juzgar según el derecho, lo viola. Su acto es una ofensa directa contra la virtud cuyo ejercicio constituye su función ([20]). A falta de certeza, la duda debe beneficiar al acusado. Es indudable que el deber de un juez es castigar a los culpables y aun los demás debemos condenar en nuestro fuero interno a los malvados; pero más vale errar a menudo por absolver a los culpables, que no rara vez por condenar al inocente. El primero de estos errores a nadie perjudica; el segundo es una injusticia que es preciso evitar ([21]).

Dejemos ahora al juicio y retornemos a la justicia a fin de distinguir sus especies. En el libro V de la *Ética a Nicómaco* ([22]), Aristóteles distingue la que regula los cambios de la que preside las distribuciones. Se les da los nombres de justicia conmutativa y justicia distributiva. Una y otra derivan de la justicia particular (como distinta de la justicia legal), porque ambas conciernen a una persona particular, considerada como parte del cuerpo social que es el todo. La regulación de las relaciones de dos de estas partes, es decir, de dos personas privadas, corresponde a la justicia conmutativa. Por el contrario, la regulación de las relaciones entre el todo y una de sus partes, es decir el atribuir a cada persona particular su parte de los bienes que son propiedad colectiva del grupo, es problema que pertenece a la justicia distributiva. Entre dos personas privadas, en efecto, todo se reduce a un intercambio de uno u otro tipo; entre el cuerpo social y sus miembros todos los problemas en algún problema de distribución ([23]).

Estas dos clases de relaciones legitiman la distinción de

([20]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 60, 3 ad *Resp.*
([21]) *Ibid.*, 4, ad *Resp.*
([22]) *In V Eth.*, lec. 4; ed. Pirotta, n. 927-937, págs. 308-311.
([23]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 61, 1, ad *Resp.*

dos especies de justicia, puesto que proceden de dos principios diferentes. Cuando el Estado quiere distribuir entre sus miembros la parte de los bienes de la comunidad que les corresponde, tiene en cuenta el lugar que cada una de esas partes ocupa en el todo. Pero dichos lugares no son iguales, pues toda sociedad posee una estructura jerárquica y es de la esencia misma de un cuerpo político organizado que sus miembros no sean todos del mismo rango. Esto sucede en todos los regímenes. En un Estado aristocrático, los rangos son determinados por el valor y la virtud; en una oligarquía, la riqueza reemplaza a la nobleza; en una democracia, es la libertad, o como suele decirse las libertades, de que gozan, las que jerarquizan a los miembros de la nación. En todos los casos, y podrían citarse otros, cada persona recibe ventajas proporcionadas al rango que tiene por su nobleza, por su riqueza o por los derechos que ha sabido conquistar. De modo que estas relaciones no se fundan en la igualdad aritmética, sino más bien, según la fórmula de Aristóteles, en una proporción geométrica. Resulta entonces natural que uno reciba más que otro, ya que la distribución de los privilegios se realiza proporcionalmente a los rangos. Siempre que, teniendo en cuenta el lugar que ocupa, lo que cada uno reciba esté en proporción con lo que reciban los demás, queda a salvo la justicia y el derecho respetado.

En los intercambios de persona a persona los problemas se presentan de otra manera. Se trata de devolver algo a alguien a cambio de lo que de él se recibió. Tal es eminentemente el caso de las compras y ventas, que constituyen el prototipo del intercambio. Se trata, pues, de ajustar las transacciones de tal manera que cada uno dé o reciba tanto cuanto ha recibido o dado. Es decir, que debe resultar una igualdad aritmética, quedando ambas partes luego de la operación con tanto como poseían anteriormente. Proporcional o aritmética, dicha relación, cuyo establecimiento constituye el fin de la justicia, es siempre una relación de igualdad ([24]).

Como todas las virtudes, estas dos especies de justicia están amenazadas por los vicios correspondientes. El que más a menudo destruye la justicia distributiva es la acepción de personas. En esta expresión el término persona significa toda condición que no tenga relación con la causa que justifica un don determinado. Hemos dicho que la justicia distributiva consistía en dar a cada uno en proporción a su mé-

([24]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 61, 2, ad *Resp.* Sobre las nociones de indemnización y de multa, ver IIa IIae, 61, 4, ad *Resp.* Sobre los problemas relativos a la restitución, ver IIa IIae, 62 íntegro.

rito; hacer acepción de personas es dar el don, en virtud de cualquier cosa ajena al mérito. Ya no se trata de un derecho que se retribuye, sino de la persona de Pedro o de Juan favorecidas so color de reconocerles un derecho. Así entendida, la "persona" varía según los casos. No es hacer acepción de persona tener en cuenta los lazos de sangre para arreglar una herencia; por el contrario, es una gran razón para tenerlos en cuenta; pero es hacer acepción de persona el nombrar profesor a alguien por ser pariente nuestro o hijo de un amigo. Solamente se habría de tener en cuenta la ciencia del candidato; sólo se atiende a su persona, cuando sólo su competencia como profesor debería tenerse en cuenta en este caso ([25]).

Todo esto es perfectamente claro, simple y se halla perfectamente resuelto, en teoría; en la práctica es otro asunto. Mientras solamente se trate de distribuir cargos públicos o de hacer justicia en un tribunal, la acepción de personas es siempre condenable, pero en primer lugar será raro que esté perfectamente deslindada la distinción entre lo que es "persona" y lo que no lo es. No basta la ciencia para ser buen profesor, ni aun la santidad para ser buen obispo; una cuantiosa fortuna personal, altas relaciones de amistad personal con los soberanos, pueden reforzar la habilidad diplomática como título para ejercer las funciones de embajador. Sobre todo es preciso distinguir entre estos dos casos: conceder cargos y conceder distinciones honoríficas. En el segundo caso, es sabido que los honores corresponden al cargo, y con derecho. Indudablemente sólo la virtud tiene derecho a ser honrada; pero el que ejerce un cargo público representa siempre algo que está sobre él: la autoridad que se lo dió. Un mal obispo representa a Dios y se ha de respetar a Dios en el obispo. Un maestro debiera ser sabio, los padres deberían ser buenos, los ancianos deberían haber tenido tiempo para llegar a ser prudentes; honremos, pues, a los maestros, a los padres y a los ancianos, aun cuando no todos sean tan sabios, tan buenos ni tan prudentes como debieran serlo. ¿Y los ricos? Quiérase o no, los ricos ocupan más alto lugar en la sociedad que los pobres, los recursos de que disponen les crean deberes; y, aunque no sea sino por lo que puede hacer, la riqueza es honorable. Honremos, pues, a los ricos, pues así tiene que ser, pero honremos en ellos el poder de hacer el bien que representan. Honrar en ellos

([25]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 63, 1, ad *Resp.* Este vicio es tanto más grave cuando se trata de la distribución de cargos eclesiásticos, cuanto que se ponen en juego los intereses espirituales de las almas, los más sagrados de todos: *loc. cit.*, 2, ad *Resp.*

sus riquezas, cuya sola vista provoca en tanta gente señales de respeto, es hacer acepción de personas. Y esto no es una virtud, sino un vicio ([26]). Leídas estas páginas, sin querer se convence uno del infaltable buen sentido de Santo Tomás de Aquino.

Los vicios que se oponen a la justicia conmutativa son más numerosos, a causa de la diversidad de los bienes que pueden intercambiarse; pero los más graves son los que consisten en tomar sin dar nada en cambio y el más grave de todos estos atentados a la justicia es el de quitar a alguien aquello cuya pérdida lo priva de todo lo demás, su vida. Sacrificar las plantas a los animales y los animales al hombre, es conservar el orden. El homicidio es la muerte injustificada del hombre, nuestro socio y nuestro hermano por la razón. Hay muertes que se justifican, y son las que deciden los jueces al aplicar la pena de muerte. En una sociedad determinada los individuos no son sino partes de un todo y, así como el cirujano debe poder amputar un miembro gangrenado para salvar la vida de un hombre, puede ser necesario el amputar a la sociedad uno de sus miembros si, habiéndose corrompido, amenaza corromper el cuerpo social. En semejante caso la pena de muerte está justificada ([27]). Mas es necesario que sea pronunciada por la justicia regularmente constituída. Ninguna persona privada tiene derecho a erigirse en juez; correspondiendo solamente a los tribunales la condena a muerte de los malhechores ([28]).

Suicidarse es cometer un homicidio contra sí mismo. No hay derecho a matar sin autoridad, ni a los demás ni a sí mismo. Por de pronto, el suicidio es contra natura, ya que cada uno se ama y trabaja naturalmente por su conservación. De manera que si la ley natural reviste a los ojos de la razón el valor de ley moral, violarla es falta grave. Además, cada parte, como tal, pertenece al todo; ahora bien, cada hombre forma parte del grupo social; al matarse, un hombre perjudica a la comunidad, que tiene derecho a sus servicios; por consiguiente el suicidio es una injusticia, como lo observa Aristóteles ([29]). Lo que no dice Aristóteles, siendo mucho más

([26]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 63, 3, ad *Resp.*, y *Quodlib.*, X, qu. 6, art. 1.
([27]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 64, 2, ad *Resp.* Cf. IIa IIae, 64, 6, ad *Resp.*
([28]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 64, 3, ad *Resp.*, y 65, 1, ad 2m. Hasta les está prohibido a los clérigos asumir tales funciones, porque están destinados al ministerio del altar donde se representa la pasión de Cristo condenado a muerte, quien, *cum percuteretur, non repercutiebat* (I Petr., II, 23); Cf. IIa IIae, 64, 6, ad *Resp.* Sobre los problemas relativos a las mutilaciones, golpes y heridas, encarcelamiento, ver IIa IIae, 65, íntegro.
([29]) *In V Ethic.*, lec. 17.

importante, es que el suicidio es una injusticia para con Dios. Pues Dios es quien nos ha dado la vida y nos la conserva. Privarse de la vida es cometer contra Dios la falta que se comete contra un hombre al matar a su servidor y además esta otra, usurpar un derecho de juzgar que no se posee. Solamente Dios es juez de los límites de nuestra vida. "Yo hago vivir y yo lo hago morir", se dice en el *Deuteronomio* (XXXII, 39). La ley natural y la ley divina coinciden, pues, en condenar al suicidio, como una falta contra la persona, contra la sociedad y contra Dios (30).

Quitar la vida, a sí mismo o a otros, es a los ojos de Santo Tomás, un acto de tal gravedad que puede decirse, a pesar de las excepciones aparentes, que no existe *ningún caso* en que dicho acto pueda ser moralmente justificado. Entendemos por esas palabras que en ningún caso es lícito matar con la intención de matar. Puede ser que la persecución de un fin completamente diferente y legítimo nos lleve necesariamente a matar. Sin embargo, aun entonces, no se debe querer matar por matar ni como fin. Varias veces hemos hecho notar que los actos morales son especificados por la intención que los dirige. Matar por la finalidad de matar es siempre un crimen. Para que el homicidio sea excusable debe estar, por decirlo así, fuera de la línea de la intención y presentarse como accidente respecto al fin perseguido. Éste es el caso de la muerte cometida en legítima defensa. Lo que en dicho caso es legítimo es el querer salvar la propia vida, pero no lo es matar al asaltante mientras sea posible protegerse sin hacerlo, ni tampoco el tener la intención de matarlo para defenderse; sólo se debe tener intención de defenderse contra él, y no de matarlo sino en defensa propia (31).

Aparte de dañar a alguien en su persona, es posible dañarle en sus bienes. De ahí derivan numerosas especies de atentados a la justicia, que son otras tantas violaciones del derecho de propiedad. Este derecho ha originado numerosas controversias, y hasta algunos lo han negado, mas no por eso deja de ser un verdadero derecho. Dotado de razón y de voluntad, el hombre está capacitado naturalmente para hacer

(30) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 64, 5, ad *Resp.*

(31) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 64, 7, ad *Resp.* Sólo se trata aquí de una relación entre personas privadas. En los casos en que matar es una función pública (soldados en tiempo de guerra, policía que persigue a un criminal), la intención es legítima, pero solamente en virtud de una delegación de la autoridad pública y siempre que los encargados de esas funciones las cumplan como tales, sin dejarse ganar por el deseo personal de matar ni aprovechar la ocasión para saciarlo. Los homicidios involuntarios y completamente libres de toda sospecha de homicidio por imprudencia, de hecho son solamente accidentes y no faltas: IIa IIae, 64, 8, ad *Resp.*

uso de las cosas, y como no podría subsistir sin ese uso, tiene naturalmente el derecho de hacerlo. Poder hacer uso de una cosa según sus necesidades es poseerla en propiedad. Por lo tanto, no puede concebirse una vida humana posible sin ese mínimum que es el derecho de propiedad de los bienes necesarios para vivir. De modo que el derecho de propiedad es un derecho natural. A lo que puede agregarse que es un derecho sagrado. El hombre no es capaz de ejercer su dominio sobre las cosas de que hace uso sino por estar dotado de razón. Ahora bien, la razón es en él imagen de Dios. El propietario supremo y absoluto de la naturaleza es Dios, que la ha criado; pero hizo al hombre a su imagen y semejanza, capaz, en consecuencia, no de cambiar la naturaleza a su antojo, pero sí, por lo menos, de explotar sus recursos en propio beneficio. Teniendo, por delegación divina, el poder de usar de las cosas así puestas a su disposición, el hombre tiene el derecho de hacerlo en la justa medida de sus necesidades (32).

Es cierto que el derecho de propiedad, según se lo entiende de ordinariamente, parece extenderse más allá del simple derecho de uso. Poseer, es tener algo, no solamente para sí, sino en propiedad, al punto de que parece que el bien poseído formara parte de la persona. Tal apropiación de los bienes en modo alguno es necesario si nos colocamos en el punto de vista del derecho natural. No decimos que el derecho natural prescriba la comunidad de bienes ni, en consecuencia, que su apropiación individual sea contraria al derecho natural, sino simplemente, que lo ignora. Es la razón la que ha agregado al derecho natural la apropiación individual de los bienes, ya que es necesario para la vida humana que cada hombre posea en propiedad ciertos bienes. En primer lugar, cuando una cosa pertenece a todos, nadie cuida de ella, mientras que cada uno se preocupa de buen grado por lo que sólo a él le pertenece. Además, los negocios se hacen con más orden si cada uno tiene a su cargo una tarea particular, que si todo el mundo está encargado de todo; esta división del trabajo, como actualmente se la llama, parece

(32) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 66, 1, ad *Resp.* A. Horwath, O. P., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, Moser, 1929; J. Tonneau, art. *Propriété*, en el *Dict. de théologie catholique*, t. XIII, col. 757-846.

Reseñas bibliográficas sobre el problema del derecho de propiedad en el "Bulletin thomiste", 1932, págs. 602-613, y 1935, págs. 474-482.

Sobre la cuestión, muy compleja, del derecho de propiedad según Santo Tomás, ver J. Pérez García, O. P., *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam Aquinatem*, Friburgo (Suiza), 1924.

implicar, en el pensamiento de Santo Tomás cierta individualización de la propiedad. Finalmente, de ese modo se establecen relaciones más apacibles entre los hombres, pues la satisfacción de todos al poseer algo, hace que cada cual esté contento con su suerte. Basta, para estar ciertos de ese hecho, ver cuán a menudo la posesión indivisa de bienes es una fuente de disputas. Como dicen los hombres de leyes: siempre se debe salir de la indivisión.

Sentado esto, nadie debe olvidar que, por derecho natural, el uso de todas las cosas está a disposición de todos. Este hecho fundamental no podría ser destruído por el establecimiento progresivo de la propiedad individual. Que cada cual posea en propiedad aquello cuyo uso le es necesario, cosa es excelente, ya que así a nadie faltará nada, ni nadie será abandonado. Pero sucede todo lo contrario desde el momento que algunos acumulan en calidad de propiedades individuales, muchos más bienes que los que pueden utilizar. Apropiarse de lo que no se necesita es adueñarse de las cosas fundamentalmente comunes, cuyo uso debe seguir siendo común. El remedio contra este abuso consiste en no considerar nunca como reservados para nuestro propio uso, ni siquiera los bienes que poseemos en propiedad. Poseámoslos, puesto que son nuestros, pero tengámoslos siempre a disposición de aquéllos que puedan necesitarlos. El rico que no distribuye su excedente priva a los necesitados de bienes cuyo uso les pertenece por derecho y de los que se ven despojados por violencia. Las riquezas, recordémoslo, no son malas en sí; pero es preciso saber usarlas conforme a la razón (33).

Dado que es lícito tener la propiedad de ciertos bienes, toda derogación a dicho derecho es una falta. Es el caso del hurto, que consiste en apoderarse furtivamente del bien ajeno, y también el de la rapiña, que consiste en apropiárselo con violencia (34). Si tales actos se generalizaran, la sociedad humana quedaría destruída, aparte de que hieren, a través del amor que debemos a nuestro prójimo, el que debemos sentir hacia Dios (35). En cambio, no es hurto el apoderarse, en caso de necesidad, de lo que se necesita. Ya lo hemos recordado: por derecho natural, las cosas han sido puestas por Dios a disposición de todos los hombres para subvenir a sus necesidades. El hecho de que el derecho humano haya dividido y apropiado la posesión de los bienes, no

(33) *Cont. Gent.*, III, 127, ad *Quia vero...*, y *Sum. Theol.*, IIa IIae, 66, 2, ad *Resp.* y ad 2m.
(34) Sobre la propiedad de los objetos hallados, véase *Sum. Theol.*, IIa IIae. 66, 5, ad 2m.
(35) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 66, 6, ad *Resp.*

podría tener por efecto la abolición del derecho natural, al que sólo se agrega. Lo que los ricos poseen en exceso sobre sus necesidades está por consiguiente destinado, *por derecho natural*, a subvenir las necesidades de los pobres. Sin dudar que los que poseen dichos bienes son libres de disponer de ellos según su juicio, para dar de comer a los hambrientos y vestir a los desnudos; pero, en caso de necesidad urgente y manifiesta, un hombre necesitado puede apoderarse del bien ajeno por astucia o por violencia, sin incurrir en falta alguna (36).

Luego de las injusticias en actos, veamos otras que consisten en palabras (37). Las palabras más importantes a este respecto son las del juez, cuya función propia es la de hacer justicia. La sentencia que pronuncia un juez es una especie de ley particular dada para un caso particular. Por eso la sentencia del juez, como la misma ley general, tiene fuerza compulsiva; obliga a ambas partes y el poder que tiene de constreñir a las personas privadas es el indicio cierto de que el juez que la pronuncia habla en nombre del Estado. De donde resulta que nadie tiene derecho a juzgar sin haber sido regularmente investido del correspondiente mandato (38). Este carácter de persona pública es tan inseparable del juez, que carece hasta del derecho de tomar en cuenta en sus juicios lo que sólo sepa en calidad de persona privada. Solamente puede fundar su sentencia en lo que sabe *en cuanto juez*. Ahora bien, en el ejercicio de la función pública, el juez sólo conoce, por una parte las leyes divinas y humanas; y por otra, las deposiciones de los testigos y las piezas de convicción que figuran en el expediente del caso. Es claro que lo que a título privado conozca del asunto puede servirle de ayuda para realizar una discusión más minuciosa de lo que se alegue como pruebas, y hacer ver su debilidad; sin embargo, si jurídicamente no puede recusarlas, debe fundar en ellas su sentencia (39). Por la misma razón un juez no podrá pronunciarse sobre un caso en el que figure como acusador, ni actuar como acusador en uno que le corresponda juzgar. Como juez, no es sino el intérprete de la justicia. Como dice Aristóteles, el juez es una justicia viviente (40). Así como el juez debe olvidar lo que pudiera saber como testigo, asimismo debe hacer abstracción completa de lo que pu-

(36) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 66, 7, ad *Resp.*
(37) Nos hallamos siempre en el orden de los vicios contrarios a la justicia conmutativa, que persigue el establecimiento de las relaciones de igualdad.
(38) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 67, 1, ad *Resp.*
(39) *Ibid.*, 2, ad *Resp.*
(40) *In V Ethic. Nic.*, lec. 6; ed. Pirotta, n. 955, pág. 318.

diera tener que decir como acusador. En una palabra, no es posible ser a la vez juez y parte. Eso sería ejercer la justicia consigo mismo, lo que sólo puede decirse como metáfora, ya que como lo hemos dicho en su lugar, la virtud de justicia se ejerce directamente sobre los demás ([41]). Finalmente, el juez carece de autoridad para eximir al culpable del castigo. Si su queja resulta justificada, el querellante tiene derecho a exigir el castigo del culpable, y el papel del juez consiste en hacer reconocer este derecho. Por otra parte, el juez está encargado por el Estado de aplicar la ley; de modo que si la ley exige el castigo del culpable, el juez está obligado, una vez más, a olvidar sus propios sentimientos personales, debiendo aplicar exactamente la ley. No hay por qué recordar que el Jefe del Estado, que es el juez supremo, no se halla en la misma situación que los demás jueces. Teniendo plenos poderes, puede substraer al culpable al castigo, si cree poder hacerlo sin perjudicar los intereses de la comunidad ([42]).

Constreñido a atenerse a las piezas del proceso para fundar su sentencia, el juez estaría a merced del acusador, del defensor y de los testigos, si no estuvieran obligados ellos, a su vez, a observar la justicia. Acusar es un deber, cuando se trata de una falta que amenaza al bien público y se está en condiciones de probar la acusación. Al contrario, si se trata de una falta sin concebible repercusión sobre el bien de la cosa pública, no hay obligación de acusar. Por otra parte, en ningún caso está uno obligado a acusar si no se siente en condiciones de apoyar la acusación con pruebas, dado que nunca existe obligación de hacer lo que no podría hacerse como es debido ([43]). Si se debe y puede acusar, es preciso hacerlo por escrito, para que el juez sepa exactamente a qué atenerse; pero sobre todo es preciso tener como norma el no presentar nunca acusación alguna que no esté fundada. Dicha falta es la calumnia. Hay quienes lo hacen por ligereza, por credulidad a lo que "se dice"; pero otros lo hacen con deliberado propósito y por pura malicia, que es mucho más grave. Nada puede justificar una acusación calumniosa, ni aun la intención de servir a la cosa pública, porque no hay derecho a servir al bien común perjudicando a alguien injustamente ([44]). Por el contrario, si la acusación es fundada, y si se ha decidido presentarla, hay obligación de sostenerla hasta el fin. Disimular fraudulentamente hechos relativos a la acusación que se presenta, o abstenerse de presentar las pruebas, es ponerse en connivencia con el culpable y hacerse su cómplice. Esta falta es la prevaricación ([45]).

Lo mismo que el acusador, el acusado tiene sus deberes para con la justicia. El primero de todos es reconocer la autoridad del juez y someterse a él. El acusado deberá por consiguiente exponer la verdad al juez, cuando éste se la exija dentro de los límites previstos por la ley. Negarse a la confesión de una verdad que está uno obligado a decir, o negarla mintiendo, es una falta grave; pero si el juez lleva su investigación más allá de los límites legales, puede uno negarse a responder, apelar por el abuso, o recurrir a cualquier otro subterfugio autorizado por los procedimientos. Pero en ningún caso se debe mentir. El que miente para excusarse, peca contra el amor de Dios, a quien pertenece el juicio, y peca doblemente contra el amor al prójimo, al negar al juez la verdad que le debe y al exponer a su acusador al castigo con que se penan las acusaciones mal fundadas ([46]). De modo que la cuestión consiste en saber si, sintiéndose culpable, el acusado debe confesar. Está obligado a hacerlo en aquello de que se le acusa, cuando se le pregunte si la acusación es cierta; pero en modo alguno está obligado a confesar lo que no haya sido motivo de acusación e incluso nada hay que le impida valerse de las reticencias necesarias para que aquellas faltas cometidas por él y aun no conocidas no se hagan públicas. Se da el caso de acusados que no sólo reconocen el crimen de que se les acusa, como deben hacerlo, sino que además confiesan espontáneamente uno o varios otros, de los que nadie pensaba acusarlos. Nada les obliga a hacerlo, y legítimamente pueden hasta disimular, por medios convenientes, esta verdad que no están obligados a confesar.

Considerar al acusado como moralmente obligado a reco-

([41]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 67, 3, ad *Resp.* Véase más arriba págs. 427, 429.

([42]) *Ibid.*, 4, ad *Resp.*

([43]) *Sum Theol.*, IIa IIae, 68, 1, ad *Resp.* Este artículo distingue la denuncia de la acusación: "Haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis". La razón por la cual la acusación no es obligatoria (salvo cuando el interés público está en juego) consiste en que su único objeto es el castigo del culpable en esta vida, siendo así que no es en esta vida donde las faltas deben recibir su último castigo. Aristóteles se hubiera sorprendido notablemente ante este argumento.

([44]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 68, 3, ad *Resp.* y ad 1m.

([45]) *Loc. cit.*, ad 2m. Por supuesto que si, al contrario, en el transcurso de los debates se da uno cuenta de que la acusación que ha presentado carece de fundamento, se tiene, no solamente el derecho, sino el deber de retirarla: *ibid.*, ad 3m.

([46]) *Sum. Theol.* IIa IIae, 69, 1, ad *Resp.* La idea de que se pueda lesionar la caridad para con Dios mintiendo al juez es por supuesto completamente extraña a la moral de Aristóteles.

nocer la falta de que a justo título se le acusa, es ir mucho más allá de lo que la justicia de los tribunales exige. Santo Tomás de Aquino no lo ignoraba. Él mismo se ha objetado en base al artículo del código que, en materia criminal, permitía a cualquiera corromper a su adversario. Hizo observar, además, que si la ley castiga la colusión entre el acusador y el acusado, no prevé en cambio sanción contra la colusión entre el acusado y su acusador. ¿Por qué la moral habrá de impedir lo que las leyes autorizan? Porque las leyes humanas, responde Santo Tomás, dejan impunes muchos actos que el juicio de Dios condena como faltas. No hay ley contra la fornicación, mas no por eso deja de ser una falta moral grave. Lo mismo sucede aquí. Un acusado se las arregla para corromper a su acusador a fin de que retire su acusación. Hay en eso un manifiesto engaño del juez; más ¿qué puede hacer el juez si ya no hay acusación? Evidentemente, nada. Lo que Santo Tomás espera del culpable es, como lo dice en términos explícitos, un acto de virtud perfecta *(perfectae virtutis)*, que consistirá en negarse a corromper a su acusador, aun cuando al proceder así se expusiera a la pena capital. Tal heroísmo, la ley no lo exige de nadie. La función propia de la ley humana consiste en mantener a todo el pueblo en el orden, y no puede esperarse de una multitud de hombres un respeto escrupuloso a todas las virtudes, que nunca será practicado sino por un pequeño número. La corrupción del adversario está, pues, permitida por la ley, aunque prohibida por Dios ([47]); de manera que el culpable que se reconoce tal, se negará a recurrir a tales subterfugios y, una vez condenado, evitará apelar de una condena que sabe justa ([48]).

Después del acusador y el acusado, los testigos. Su código moral es bastante complicado, empezando las dificultades ya al tratar de saber si están obligados a prestar testimonio. Existe obligación de hacerlo si el testimonio les es solicitado por las autoridades judiciales, y si los hechos, además, son de notoriedad pública o evidentes; pero si se exige la revelación de faltas que son secretas y cuyo reconocimiento no ha trascendido, no hay obligación de declarar. Por otra parte puede suceder que el que solicita nuestro testimonio sea una simple persona privada, carente de autoridad. Y aquí hay que distinguir dos casos. Si se trata de salvar a un acusado de una condena injusta, existe obligación moral de presentarse como

([47]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 69, 2, ad 1m y ad 2m. Esta discusión plantea de una manera particularmente urgente el problema del carácter propio de la moral tomista, problema sobre el que más adelante volveremos.

([48]) *Ibid.*, 3 y 4.

testigo de descargo y hasta, si eso no nos es posible, informar de la verdad a alguien que pueda testimoniar por nosotros; pero si se tratara, por el contrario, de hacer condenar a alguien, nada nos obligaría a intervenir, ni siquiera con el objeto de evitar al acusador los perjuicios que le ocasionará el haber presentado una acusación, moralmente justificada, pero jurídicamente mal fundada. Después de todo, nada le obligaba a correr tal riesgo. Recordemos que para estar obligados a acusar debemos estar en condiciones de poder probar. Al acusador corresponde prever si podrá o no hacerlo ([49]).

Una vez admitido a testimoniar, se plantea al testigo el problema moral de determinar cómo debe proceder. Es claro que debe decir la verdad. En primer término, no será admitido como testigo ante la justicia sin previo juramento, de modo que si hace una falsa deposición cometería perjurio. Además pecaría contra la justicia al cargar o descargar injustamente al acusado de su falta. En fin, por la simple razón de tratarse de un engaño, el falso testimonio está prohibido ([50]). Las verdaderas dificultades comienzan a partir de aquí. El prestar testimonio según justicia exige que sólo se afirme como cierto aquello de lo que se está seguro, y que se presente claramente como dudoso aquello de que uno tiene razones para dudar. Pero esto no basta. El estar seguro de algo no prueba que lo que se afirma sea cierto. La memoria engaña, y aunque los errores de memoria, cometidos de buena fe, excusan de perjurio ([51]), es preciso tomar todas las precauciones posibles a fin de evitar esos errores.

El juez deberá, además, tener en cuenta la posibilidad de tales faltas. Para protegerse contra ellas se exige a los testigos el juramento. A partir del momento en que ha jurado decir la verdad, el testigo que la falsea comete perjurio, que es una de las faltas más graves que se pueden cometer, pues se dirige a Dios ([52]). Pero la buena fe del testigo no basta para protegerlo del error. Por eso ordinariamente no se considera que un solo testimonio sea prueba suficiente. Se exigirán dos, o mejor tres testimonios concordantes. Es verdad que el acuerdo de tres testigos tampoco es una prueba, en el sentido estricto del término; en dicho sentido no lo sería tampoco el de veinte testigos. Los testimonios en justicia se refieren a esa materia eminentemente particular, contingente y variable, que son los actos humanos. No es posible, pues, esperar otra cosa que una certeza probable en la mayoría

([49]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 70, 1, ad *Resp.*

([50]) *Ibid.*, 4, ad *Resp.*

([51]) *Ibid.*, ad 1m.

([52]) *Ibid.*, ad 3m.

de los casos. Debe contarse con cierto porcentaje de errores y no puede esperarse la certeza demostrativa. Por lo tanto, es razonable admitir como válida la deposición del querellante confirmada por el acuerdo de dos testigos ([53]).

Además, es necesario que concuerden, por lo menos, en lo esencial. Si muchos testigos están de acuerdo sobre el hecho, pero en desacuerdo sobre ciertas circunstancias esenciales, capaces de afectar la naturaleza del hecho, por ejemplo: el tiempo, el lugar o las personas, es como si no concordaran sobre el hecho mismo. En realidad no hablan de la misma cosa, por lo cual cada uno resulta un testigo aislado. Si no obstante uno de ellos declara simplemente no recordar alguna de esas circunstancias principales, el acuerdo general de los testimonios subsiste, aunque ligeramente debilitado. Finalmente, si el desacuerdo afecta a detalles de importancia secundaria, por ejemplo, las condiciones meteorológicas del momento del hecho, o el color de una casa, el acuerdo general de los testigos conservará todo su valor. Cosas son éstas a las que generalmente se presta poca atención y que con facilidad escapan a la memoria. Estas pequeñas discordancias contribuirían más bien a reforzar la credibilidad de los testimonios, ya que cuando muchos testigos concuerdan en los menores detalles, hay razones para suponer que están concertados de antemano y que su testimonio es falso. En todo caso ni aún esto sería seguro, correspondiendo la decisión a la prudencia del juez. A él corresponderá siempre la tarea de pesar el valor de los testimonios. Si se encuentra con deposiciones contradictorias, unas a favor del querellante y otras a favor del acusado, el juez tendrá el delicado deber de apreciar el crédito debido a los testigos de una y otra parte, pronunciándose a continuación por la tesis que apoyen los testigos más autorizados. Si el valor de los testimonios fuera aparentemente igual, la duda deberá favorecer al acusado ([54]).

No hemos acabado con los actores del drama o comedia judicial. Después del juez, el acusador, el acusado y los testigos, viene el personaje que tiende a atribuirse el principal papel, el abogado. Pleitear es una profesión, por cuya razón es justo que el que la ejerce perciba honorarios. Cuando un indigente necesita los servicios de un abogado, no puede decirse que éste esté personalmente obligado a pleitear por

([53]) *Ibid.*, 2, ad *Resp.* y ad 1^{m}.
([54]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 70, ad 2^{m}. Ni aun esta última conclusión es absoluta, puesto que un juez debe vacilar en absolver a un inculpado cuya liberación pudiera poner en peligro considerables intereses públicos. En éste, como en otros casos, a la prudencia corresponderá decidir. Sobre los diversos caracteres que contribuyen a medir el valor de un testigo, ver IIa IIae, 70, 4, ad *Resp.*

aquél. Si lo hace, hará una obra de misericordia, que ni aun como tal le obligará, salvo cuando se trate de casos urgentes o cuando solamente él pudiera hacerlo. Dedicarse a la defensa judicial de los pobres sería una obra magnífica; pero eso requeriría el abandono completo de los propios intereses. Como dice Santo Tomás, "no hay obligación de recorrer el mundo en procura de indigentes; basta con hacer obras de misericordia con aquellos con que se tropieza". El caso de los médicos es completamente similar. Como el abogado, el médico está obligado a socorrer gratuitamente a los pobres que tienen urgente necesidad de su auxilio, siempre que no corresponda naturalmente a otro médico el hacerlo. Por cierto que haría bien en atenderlos, aun cuando tal deber incumbiera más bien a cualquier colega más rico o que viviera más cerca de los pacientes; sería eso de su parte un acto loable, pero al cual no está estrictamente obligado. La clientela de un abogado o de un médico que dedicaran su tiempo a buscar a los indigentes para asistirlos en justicia o para cuidarlos, crecería mucho más rápidamente que sus recursos. Con tal criterio, ¿por qué los comerciantes, en lugar de vender su mercadería no la distribuirían entre los indigentes? ([55]).

Para ejercer su profesión como es debido, un abogado debe ser capaz de probar la justicia de las causas que haya de defender. Requiere por lo tanto una competencia profesional especial, además de los dones naturales exigidos por el público ejercicio de la palabra. No es fácil imaginar a un abogado sordo y mudo; pero un abogado sin moralidad debiera ser igualmente inimaginable, pues está moralmente prohibido al abogado defender una causa injusta. Si lo hace por error y de buena fe, no comete ninguna falta; pero si sabe que la causa que defiende es injusta, ofende gravemente a la justicia y deberá considerarse obligado a reparar a la parte adversa el perjuicio injustamente causado ([56]). Es decir que el abogado se encuentra en una situación completamente diferente que la del médico que trabaja por salvar un caso desesperado. Es indudable que curar un caso desesperado y ganar una causa mala exigen talentos excepcionales; pero si el médico falla, no perjudica a nadie, mientras que el abogado, si gana, causa perjuicio a alguien. Profesionalmente obtendrá un éxito; moralmente cometerá una falta ([57]). De manera que el abogado deberá solamente

([55]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 71, 1, ad *Resp.* Sobre el derecho de los abogados y de los médicos a percibir honorarios, ver *loc. cit.*, 4, ad *Resp.* y ad 1^{m}.
([56]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 71, 3, ad *Resp.*
([57]) *Loc. cit.*, ad 1^{m}.

asumir la defensa de causas que crea con fundamento ser justas, y deberá defenderlas tan hábilmente como sea capaz, sin valerse jamás del engaño aunque pueda hacer uso de las astucias y reticencias necesarias para hacer triunfar la justicia. Si en el transcurso del proceso el abogado llegara a convencerse de que la causa que creía justa no lo es, no por eso debe traicionar la causa, pasarse al campo adverso y revelarle sus secretos; pero puede, y aun debe renunciar a la defensa y procurar convencer a su cliente que se reconozca culpable o que al menos trate de llegar con la parte adversa a un arreglo amigable en el que quede reconocido el derecho de la última (58).

Dejemos el tribunal para retornar a la vida común. No son raras las ocasiones que en ésta se presentan de lesionar la justicia mediante las palabras. Puede serlo con injurias, que atenten al honor del prójimo. Siendo esto así, la afrenta *(contumelia)* es tanto más hiriente cuanto que se hace en presencia de gran número de personas (59). Lo que hace que la afrenta o el insulto sean faltas graves es precisamente lo que los caracteriza como tales: el ser palabras pronunciadas con la intención de privar a alguien de su honor (60). Es ésta una ofensa no menos seria que el hurto o la rapiña, pues el hombre no estima su honor menos que sus bienes. Por lo tanto es necesario ser extremadamente discreto y prudente en la administración de la pública censura. Puede uno tener el derecho de infligirla; hasta puede estar obligado a hacerlo; pero en ningún caso ni por ningún pretexto tiene nadie derecho a deshonrar. No decimos simplemente: jamás se ha de *tener la intención* de deshonrar, sino: jamás se debe privar a un hombre de su honor. Hacerlo por una desgraciada elección de las palabras empleadas, puede ser un pecado mortal, aun cuando no hubiera ninguna intención de deshonrar.

La afrenta no debe ser confundida con la broma, pasatiempo favorito de los caracteres joviales. No se bromea para herir, sino más bien para entretener y hacer reír. Dentro de ciertos límites, no hay en eso mal alguno. Sin embargo no hay que bromear sino para hacer reír a quien se hace la broma; por poco que se fuerce la nota, moléstasele; cosa que es

(58) *Loc. cit.*, ad 2m y ad 3m.
(59) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 72, 1, ad 1m. Sobre los matices que distinguen la afrenta *(contumelia)*, del insulto *(convicium*, reprochar a alguien un defecto corporal) y la denigración *(improperium*, palabras destinadas a disminuir a alguien), véase *loc. cit.*, ad 3m.
(60) La afrenta *(contumelia)* consiste esencialmente en palabras; es posible insultar con gestos y hasta con ultrajes en vías de hecho, por ejemplo, con una bofetada; se trata sin embargo en ese caso de hechos y gestos tomados como *signos* del deseo de infligir una afrenta. Constituyen pues una especie de lenguaje y por eso, por extensión, se dice que una bofetada es una afrenta: *Sum. Theol.*, IIa IIae, 72, 1, ad *Resp.*

tan ilícita como herirlo golpeándolo brutalmente en el juego. Sobre todo, el propósito de la broma debe ser hacer reír a aquel a quien se dirige, y no hacer que se rían de él los demás, lo cual constituiría una verdadera injuria (61).

Generalmente la afrenta es inspirada por un movimiento de ira. Como se recordará, esta pasión implica un deseo de venganza y la primera venganza de que todo el mundo dispone, la que en toda ocasión está a mano, es la palabra ultrajante para el que nos ha ofendido. Al sentirnos disminuídos por él en nuestro honor, tratamos de afectarlo en el suyo. De modo que no es la soberbia la que inspira directamente las palabras ultrajantes; pero predispone a ellas, pues los que se creen superiores a los demás están siempre listos para dirigirles palabras despectivas; y, como están inclinados a la ira y consideran como injuria toda oposición de los demás a su voluntad, los soberbios no vacilan en injuriarlos (62). Cuando seamos nosotros las víctimas de su ira soportémosla pacientemente. La paciencia concierne tanto a lo que se nos dice como a lo que se nos hace. Ser verdaderamente pacientes ante la afrenta es ser capaces de aceptarla sin decir palabra. En otros términos, no hay afrenta que un hombre paciente no pueda soportar. Esto no significa sin embargo que se hayan de soportar siempre todas las injurias sin protestar. La virtud consiste en poder hacerlo cuando sea necesario; pero no siempre lo es. No está de más que, de vez en cuando, se reprima la audacia de los que injurian a los demás, y aún a ellos les viene bien que se los ponga en su lugar, con lo que también se prestará un buen servicio a muchos otros. No sólo somos responsables de lo que somos, sino también de lo que representamos. Un predicador del Evangelio, por ejemplo, que se dejara deshonrar públicamente sin una palabra de protesta, dejaría deshonrar el Evangelio, y aquellos cuyas costumbres deba corregir creerían que las suyas son malas, que es el mejor pretexto para no corregir las propias (63).

Lo que la injuria realiza abiertamente y a veces públicamente, lo hace en secreto la denigración (64). Hay quienes de-

(61) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 72, 2 ad 1m.
(62) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 72, 4, ad *Resp.* y ad 1m.
(63) *Ibid.*, 3, ad *Resp.*
(64) La denigración *(detractio)* se distingue de la afrenta en la manera de valerse del lenguaje y en el fin que se propone. Un insultador habla abiertamente, un denigrador habla en secreto; el insultante atenta al honor, el calumniador hiere la reputación *(Sum. Theol.*, IIa IIae, 73, 1, a *Resp.)*. Puede darse el caso en que se deba disminuir la reputación ajena; pero nunca debe ese ser el fin propuesto. Denigrar es herir una reputación por el placer de herirla y esto es un pecado: *loc. cit.*, 2, ad *Resp.*

nigran para perjudicar el buen nombre del prójimo; otros hallan un placer culpable en murmurar al oído de los amigos palabras envenenadas que destruirán su amistad (65); otros, en fin, recurren al escarnio para llenar de confusión al prójimo. El ridículo es un arma temible y si la simple burla puede no pasar de ser un juego o, cuando más, una falta ligera, el escarnio propiamente dicho es una falta grave, más grave que la murmuración y aun que la injuria. El que insulta toma por lo menos en serio el mal de que acusa a los otros; el que los ridiculiza los tiene por tan despreciables que no hace sino reírse de ellos (66).

Hablando de los vicios que atentan contra la justicia conmutativa, hemos descrito aquellos que consisten en apoderarse pura y simplemente de un bien cualquiera sin indemnizar al poseedor. Tales son, por ejemplo, el hurto y la rapiña. Debemos ahora examinar aquellos otros que violan los intercambios voluntarios, comenzando por el fraude, mediante el cual se introduce la injusticia en las compras y ventas, es decir, hablando generalmente, en los intercambios comerciales.

Defraudar es vender un objeto más caro de lo que vale; el valor de un objeto se llama su justo precio; todo el problema se reduce, pues, a determinar esta última noción. Es ésta, en sí misma, solidaria con los dos hechos que son la compra y la venta. Y trátase de prácticas introducidas para comodidad del comprador tanto como del vendedor. Cada uno de ellos necesita lo que el otro posee, por lo tanto deben proceder a un intercambio de bienes; pero como tal intercambio tiene por objeto el servir a ambos, no debe convertirse en una carga para ninguno de los dos. Es decir que el contrato que se establece entre el comprador y el vendedor debe cerrarse en una igualdad. O sea que debe haber igualdad entre los objetos entregados por el vendedor y el precio entregado por el comprador. El precio representa la medida de las cosas útiles para la vida. Cada cantidad de dichas cosas se mide por un precio dado. La moneda ha sido inventada para representar dicho precio (67). Si el precio sobrepasara el valor

(65) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 74, 1 ad *Resp.* Esta es la forma de denigración *(detractio)* que Santo Tomás llama *susurratio*, la insinuación del sembrador de discordia.

(66) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 75, 2, ad *Resp.*

(67) Sobre las razones que han hecho elegir el oro y la plata como patrones, véanse algunas indicaciones sumarias en la *Sum. Theol.*, IIa IIae, 77, 2, ad 1m. En cuanto al conjunto de problemas relativos a la noción de justo precio, consúltese el trabajo de S. Hagenauer, *Das "justum pretium" bei Thomas von Aquino, ein Beitrag zur Geschichte der objecktiven Werttheorie*, Stuttgart, Kolhammer, 1931.

de la cosa, o si, a la inversa, el valor de la cosa sobrepasara al precio, quedaría abolida la igualdad que exige la justicia. De manera que es de suyo injusto e ilícito vender algo más caro o más barato de lo que vale.

Tal es el principio; en la práctica las cosas son mucho más complicadas. El valor medio y normal de un objeto no es siempre idéntico al valor real que posee para un comprador y un vendedor determinados. El vendedor puede tener gran necesidad de lo que vende y en consecuencia sentir la más viva repugnancia a deshacerse de él; por su parte el comprador puede necesitarlo de tal modo que haga buen negocio aun pagando por el objeto un precio superior al de su valor. En tal caso el justo precio debe tener en cuenta el sacrificio que realiza el vendedor, quien puede vender lícitamente al objeto más caro de lo que en sí vale, exigiendo el valor que el objeto posee para él. Por lo contrario, el vendedor, no podrá aumentar el precio mirando a que el comprador tenga gran necesidad del objeto, siempre que no realice un sacrificio excepcional al venderlo. Nadie puede vender sino lo que posee. Si la venta entraña un perjuicio para nosotros, dicho perjuicio será *nuestro*, y en consecuencia podremos hacérnoslo pagar; pero la necesidad urgente que acosa al comprador es asunto *suyo*, y por consiguiente no es posible hacérsela pagar. En estos casos corresponde más bien al comprador aumentar espontáneamente en algo el precio que se le pide, para retribuir honestamente al vendedor el servicio excepcional que le presta (68).

No faltará tal vez quien juzgue que estas condiciones son demasiado estrictas, quizá hasta excesivas, y que el derecho civil no exige tanto. La ley deja con gran sabiduría cierto margen, que permite al comprador y al vendedor engañarse un poco mutuamente. Solamente en caso de fraude manifiesto y grave un tribunal obligaría a una de las partes a la restitución. Es cierto, pero recordemos una vez más que el objeto de la ley no es el de la moral. Las leyes humanas son hechas para el pueblo, que no se compone únicamente de gente virtuosa. De manera que el Código Civil no puede prohibir todo lo que vaya en contra de la virtud; le basta con prohibir todo aquello que haría imposible la vida en sociedad. Poco le importa que se venda un poco demasiado caro, con tal que la regularidad del intercambio comercial no se vea afectada. Pero aquí estamos refiriéndonos a la ley moral, cuya regla no es ya la ley civil, sino la ley de la razón, es decir,

(68) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 77, 1, ad *Resp.*

en fin de cuentas, la ley de Dios. Pero la ley divina no deja impune nada que vaya contra la justicia, y como exige una justa igualdad entre las mercaderías y sus precios, el vendedor que exige más de lo que su mercadería vale, está moralmente obligado a restituir. Digamos además que no se puede prescindir de la mesura y juicio ni aun en la apreciación de la misma mesura. El justo precio no se determina con absoluto rigor. Es un problema de estimación, tal que pequeñas diferencias en más o menos no afectan a la justicia de la transacción. Lo que interesa a la moral es que el vendedor posea la firme intención de atenerse siempre con la mayor exactitud posible al justo precio, y que lo consiga (69).

Según se puede ver, no es esto lo más fácil. Si el vendedor sabe que lo que vende es diferente de lo que pretende vender, o si a sabiendas engaña al comprador sobre la cantidad que afirma entregarle, el caso es claro: hay fraude, y el defraudador está obligado a restituir. Las verdaderas dificultades conciernen a la apreciación de la calidad de los productos vendidos. En algunos casos el objeto en venta posee un defecto evidente que el vendedor tiene en cuenta en la fijación del precio. Supongamos, por ejemplo, que esté en venta un caballo tuerto y que por esa razón se venda a precio bajo; en modo alguno está el vendedor obligado a proclamar que su caballo es tuerto (70), sino que corresponde al comprador verlo, tanto más cuanto que el precio excepcionalmente bajo que se pide previene suficientemente sobre la existencia de una tara en el animal. Si un comprador fuera tan inhonesto como para comprar a tan bajo precio un caballo sano, tendría bien merecido el chasco. De manera que el vendedor debe disminuir el precio proporcionalmente además de prevenir, en caso de que el defecto no fuera visible, sobre su existencia. Si los fundamentos de una casa amenazan ruina, la casa deberá venderse muy barata para estar en precio (71). Por lo demás son bien abundantes los casos de conciencia para un comerciante que quiere ser honesto. Si llevo trigo a una provincia afectada por el hambre, podré venderlo a buen precio; de hecho, sin abusar de la situación, me bastará con venderlo al precio que me ofrezcan para hacer un buen negocio. Pero si sé que otros muchos vendedores me siguen, alentados por la esperanza de una buena ganancia, ¿estoy

(69) *Loc. cit.*, ad 1m.
(70) Los compradores se asustarían pensando, por esa advertencia, que el caballo posiblemente debe tener muchos otros vicios. Aun siendo tuerto, un caballo puede servir todavía: *Sum. Theol.*, IIa IIae, 77, 3, ad 2m.
(71) *Ibid.*, ad *Resp.* y ad 1m.

obligado a declararlo a los compradores? Si lo hago, me pagarán menos por mi trigo, o esperarán la llegada de los otros vendedores cuya competencia habré de aceptar. Santo Tomás estima que no parece que el vendedor viole la justicia no anunciando la próxima llegada de sus competidores y vendiendo su trigo al precio que se le ofrezca; pero agrega que habría mayor virtud de su parte, ya anunciándolo, ya rebajando el precio (72).

Todas las cuestiones de este género giran en torno al siguiente problema central: ¿es justo vender a beneficio? Muchos se resistirán a ver en esto un problema; pero si se piensa en las actuales discusiones sobre los "intermediarios inútiles", se verá que existe un verdadero problema. Como todos los que están unidos a la naturaleza de las cosas, ese problema siempre es de actualidad. La sociedad que Santo Tomás tiene en cuenta diferirá grandemente en su estructura de las sociedades libre-cambistas, en las que todo es objeto de comercio y de un comercio regido únicamente por la ley de la oferta y la demanda. Tal como él lo concibe, el comercio se reduce para Santo Tomás al conjunto de intercambios, ya de dinero por dinero, ya de bienes por dinero e inversamente, cuyo objeto es la ganancia. El comercio es a sus ojos asunto esencialmente privado y que persigue un fin privado, el enriquecimiento del comerciante. Santo Tomás jamás admitiría que el comercio pudiera controlar legítimamente, como sucede en las sociedades capitalistas, el intercambio y la distribución de los bienes necesarios para la vida. Todos los problemas de este género corresponden, directa o indirectamente, al Estado, cuya función consiste en asegurar el bien común de sus súbditos. En una sociedad como la que Santo Tomás desea por ser la que exige la justicia, la provisión a las familias y al conjunto de ciudadanos de los bienes necesarios para la vida, correspondería por lo tanto a los economistas *(oeconomicos)* y a los que detentan cargos públicos *(politicos)*. No sería tal función de incumbencia del comercio, empresa siempre privada, sino que se trataría de un servicio público.

Debemos comprender bien la posición de Santo Tomás. No hay aquí un sistema, sino principios. El principio al que el Santo se atiene ante todo es el de que un servicio público no es un comercio y que, en consecuencia, los miembros del cuerpo político deben recibir los bienes necesarios para la vida a precio de costo. La organización que debe asumir el Estado para obtener tal resultado incumbe a los políticos y a los

(72) *Ibid.*, ad 4m.

economistas. Será lícito socializar las empresas de este orden, siempre que no resulten así más caras que como empresas privadas. Se podrá, al contrario, encargar a los comerciantes el aprovisionamiento del público, y ellos podrán legítimamente hacerlo, aun obteniendo un beneficio, con tal que ese beneficio represente el justo salario del trabajo que hayan realizado para el público y no el sobrebeneficio que es la ganancia por la ganancia. Lo esencial en este problema es el hecho de que todo hombre tiene derecho, por derecho natural, a los medios necesarios de existencia. Realizar una ganancia sobre un derecho es una injusticia. Por lo tanto ningún intercambio de este género debe ser, para los que a él se dediquen, una ocasión de enriquecimiento (73).

Queda por tratar el comercio propiamente dicho. Como lo hemos dicho ya, el fin que se propone el comerciante es la ganancia *(lucrum)*. En sí, el ganar dinero no tiene nada de malo. En el estado actual de nuestra sociedad es incluso necesario, ya que de otro modo la vida sería imposible. Yendo más adelante, es posible proponerse un fin noble buscando una ganancia. Éste es el caso de un comerciante que procura obtener de sus negocios los medios para sostener su casa, educar convenientemente a sus hijos, y hasta tener un excedente para socorrer a los indigentes. Algunos comercios pueden, en circunstancias determinadas, prestar servicios al Estado y por consiguiente deben reportar un beneficio a quienes los realizan. Lo importante es que en todos estos casos la ganancia tiene una medida y en consecuencia un límite. Se limita a las necesidades y se mide por los servicios prestados. Pero cuando se considera la ganancia como un fin en sí, desaparecen la medida y los límites. Por eso Santo Tomás parece pensar, a pesar de lo que acabamos de decir, que es de esencia del comercio, *en cuanto tal*, encerrar cierta bajeza. Efectivamente, su fin propio es la ganancia, que no contiene en sí su propia medida. Para que sea honorable debe convertirse a este fin en un simple medio para la obtención de un fin honorable o necesario: *negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet; inquantum non importat, de sui ratione, finem honestum vel necessarium.* Si lo hace así, puede el comerciante entregarse sin escrúpulo a su negocio y realizar beneficios justos y moderados. Lo mismo que la ganancia, el comercio no llega a ser un vicio sino cuando se lo toma como fin (74).

(73) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 77, 4, ad *Resp.* Por lo contrario, estos intercambios son perfectamente lícitos, hasta el punto de que Santo Tomás autoriza a los clérigos a valerse de ellos, si la finalidad de la compra o de la venta consiste en subvenir a las necesidades de la vida *(loc. cit.*, ad 3m). La unidad económica que constituye un monasterio benedictino, por ejemplo, no podría subsistir sin un mínimo de intercambios de este género.

El problema del interés es tal vez aún más complejo que el precedente. Es notable que Santo Tomás sólo disponga de un término; "usura", para designar tanto lo que denominamos el interés como lo que llamamos la usura. La usura, en su sentido más general, es el precio que se paga por el uso de determinado bien: *pretium usus, quod usura dicitur.* Esta noción está por consiguiente estrechamente vinculada a las de préstamo que recibo o que doy. Tengo necesidad de cierta suma de dinero, y lo tomo prestado de alguien. Si se me exige una retribución por el uso que temporariamente me han concedido, la suma que se me exige es una *usura*, un interés. Ahora bien, según Santo Tomás es ilícito aceptar un interés por el dinero que se presta. Es ilícito porque es injusto, y es injusto porque equivale a vender algo que no existe: *quia venditur id quod non est* (75).

En efecto, existen cosas cuyo uso entraña su destrucción. Hacer uso del vino, es beberlo; hacerlo del pan, es comerlo. En casos semejantes, el uso de la cosa no puede separarse de la cosa misma; la posesión del uso entraña la de la cosa: *cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res.* Esto es evidente en caso de venta. Si alguien quisiera vender por separado el vino y el derecho a usarlo, vendería dos veces la misma cosa, o bien vendería algo que no existe. De todas maneras, cometería una injusticia. Exactamente lo mismo sucede con un préstamo. Cuando se presta algo a alguien, es para que lo utilice. Si se le presta vino, es para que lo beba. Todo lo que en derecho cabe esperar es la devolución posterior del equivalente de lo que se ha prestado; pero no puede pretenderse razonablemente que se deba además una indemnización por haber bebido el líquido.

El dinero es precisamente una de esas cosas cuyo uso entraña su destrucción. Así como el vino se hizo para ser bebido, el dinero se acuñó para ser gastado. Esto último es literalmente cierto, puesto que la moneda es una invención humana expresamente destinada a posibilitar el intercambio. Si hacemos a alguien un préstamo de dinero, es para que lo

(74) *Sum. Theol*, IIa IIae, 77, 4, ad *Resp.* y ad 2m. Para la fuente aristotélica de estas nociones, véase ARISTÓTELES, *Polit.*, lib. I, lec. 7 y 8.

(75) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 78, 1, ad *Resp.* y ad 5m. Toda la discusión que sigue se limita a resumir este artículo. La objeción derivada del hecho de que la ley autoriza el préstamo a interés es eliminada por Santo Tomás, como cada vez que se presenta: la ley humana tolera la usura, como muchos otros pecados: cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 78, 1, ad 3m, donde se alaba a Aristóteles por haber visto, *naturali ratione ductus*, que esta manera de ganar dinero es *maxime praeter naturam.*

utilice, es decir para que lo gaste. Cuando más adelante el dinero nos sea devuelto, es exigir devolver dos veces la misma suma si pretendemos que al dinero devuelto se agregue una indemnización por su uso (76).

Por cierto que Santo Tomás no preveía la complejidad de los modernos métodos bancarios. Por eso pudo mostrarse intransigente en cuanto al principio. El caso que tiene en cuenta es manifiestamente el de un hombre solvente que, necesitando dinero, se dirige a un vecino mejor provisto, cuyo dinero permanecería inmovilizado en sus cofres si no fuera prestado. Por eso Santo Tomás no cede ante la objeción clásica: al prestar dinero pierde uno lo que con él podría haber ganado. Indudablemente, responde, pero el dinero que podrías haber ganado, aun no lo tienes; y el que hubieras podido ganar, acaso no lo hubieras visto jamás. Vender el dinero que podría uno ganar, es vender lo que aun no se posee y lo que no se hubiera poseído tal vez jamás (77).

Si bien esta objeción no detiene a Santo Tomás, previó al menos otra cuyo valor reconoce. Supongamos que al prestar su dinero el dador padezca un daño real; ¿no tiene derecho a cierta compensación? Sí, responde Santo Tomás, pero eso ya no es vender el uso de su dinero, sino recibir una indemnización por el daño sufrido. Esto es tanto más justo cuanto que a veces el que toma prestado evita, gracias al préstamo que recibe, un daño más serio que el que sufre el que se lo presta; de modo que aquél puede fácilmente deducir de la pérdida que evita con qué compensar la que padece el segundo (78). Pero llega todavía más lejos. Fiel a su principio, Santo Tomás mantiene con firmeza que el uso del dinero que se presta no puede ser vendido; pero pueden darse al dinero otros empleos además de gastarlo. Por ejemplo, puede depositarse una suma como garantía, lo cual no es gastarla. En dicho caso, el uso que se hace del dinero se diferencia del dinero mismo, pudiendo ser vendido por separado y en consecuencia el que presta tiene derecho a recibir más que lo que ha prestado (79). Muchos préstamos con

(76) El caso de los objetos que no son destruídos por el uso que de ellos se haga [redacted] completamente diferente. Por ejemplo, servirse de una casa es habitarla y no destruirla. Puede pues venderse lo uno sin lo otro. Esto es lo que se hace cuando se vende una casa conservando su usufructo de por vida, o al vender el uso, por una locación, conservando su propiedad. Por lo tanto es legítimo recibir un alquiler: *Sum. Theol.*, IIa, IIae, 78, 1, ad *Resp.*

(77) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 78, 2, ad 1m.

(78) *Ibid.*

(79) *Ibid.*, I, ad 6m. Invertir dinero en un negocio es un caso enteramente diferente. No se trata ya de un préstamo, sino de una asociación comercial, en la cual tanto los beneficios como los riesgos se comparten: *Ibid*, 2 ad 5m.

interés, según se los practica en la actualidad, podrían justificarse con esta distinción. Pero a Santo Tomás no interesan los prestamistas; toda su indulgencia se dirige a los deudores. Despiadado con los usureros, absuelve a los que recurren a ellos. Si hay injusticia en la usura, observa, quien la comete es el usurero: quien le pide prestado es la víctima. El pobre necesita dinero; si no halla quien se lo preste sino un usurero, forzosamente deberá aceptar las condiciones que éste le imponga. Nadie detesta más cordialmente el pecado de usura que quien se sirve de ella. Este tal no busca la usura, sino un préstamo (80).

Por múltiples y complejos que sean los deberes de la justicia entre personas privadas en el seno de la ciudad, parecen nada en comparación con los que se imponen al jefe del Estado para con sus súbditos. Los problemas políticos son inevitables, pues la vida en sociedad pertenece a la naturaleza del hombre. Al definir al hombre como "un animal social", se piensa a menudo simplemente que el hombre es impulsado a procurar la sociedad de sus semejantes por una especie de instinto, que sería la sociabilidad. Pero realmente se trata de otra cosa. La naturaleza del hombre es tal, que prácticamente le es imposible subsistir si no vive agrupado. La mayor parte de los demás animales pueden desenvolverse solos: tienen dientes, garras, y vigor físico para atacar, velocidad para huir, pelaje que los proteje. El hombre carece de todas esas cosas, pero posee su razón para inventar instrumentos, y manos para servirse de ellos. Es difícil que un individuo aislado pueda preparar todo lo que necesita, para él y su familia. La vida en común facilita la solución de este problema, por la división del trabajo que establece. Esta colaboración, que exige la existencia de los grupos sociales, descansa, más que sobre la de los brazos y manos, sobre la de las razones. Los hombres se comunican sus razones mediante el lenguaje. Los términos y las proposiciones permiten que cada cual exprese a los demás su pensamiento y que conozca el de ellos. La palabra "sociedad" designa por consiguiente a grupos de naturaleza bien distinta según se aplique a las sociedades humanas o a lo que a veces se llama las "sociedades animales". No es posible comparar la colaboración exclusivamente práctica de las hormigas o abejas con el comercio íntimo que el lenguaje articulado establece entre los hombres. El último lazo que une a las sociedades humanas es la razón.

(80) *Ibid.*, 4, ad 1m.

Hablar de *un* grupo social equivale a admitir que es *uno*. Lo es, en efecto, poco más o menos como lo son los organismos que llamamos cuerpos vivos. En otros términos, el grupo social no es un organismo en el sentido fisiológico del término, pero no puede existir ni durar sin organización. Esta necesidad deriva de la distinción entre el bien del individuo y el bien del grupo, o bien común ([81]). El primero es el que se ofrece como inmediatamente deseable al individuo como tal. El segundo es el que se presenta como finalmente deseable para el bien del grupo como tal. Entre estos dos puntos de vista los conflictos son inevitables. Cada uno preferiría, naturalmente, no hacer sino lo que le viniera en gana, como si viviera aislado; pero vive en el grupo; por consiguiente debe colaborar en el bien de los demás, como los demás colaboran en el suyo, especializarse en su trabajo y someterse a las reglas comunes establecidas para asegurar el bien común. El cuerpo social no puede lograr su fin si no se lo conduce hacia él. Así como la cabeza gobierna a los miembros del cuerpo y el alma al cuerpo mismo, el cuerpo social necesita una cabeza *(caput)*, un *jefe*, que lo organice y guíe. Cualquiera que sea el título que se le dé, rey, príncipe o presidente, el primero y principal deber del jefe consiste en gobernar a sus súbditos según las reglas del derecho y de la justicia, con vistas al bien común de la colectividad. En tanto que respeta el derecho y la justicia, gobierna a los hombres en el respeto de su naturaleza de seres libres. Es verdaderamente un jefe de hombres. Pero si, perdiendo de vista el fin por el que ejerce el poder, lo utiliza en su propio beneficio en lugar de hacer uso de él para bien del grupo, no reina ya sino sobre un rebaño de esclavos, y deja de ser jefe de Estado para pasar a ser tirano.

La tiranía no es necesariamente el gobierno de un solo hombre. Puede suceder que en un pueblo un pequeño grupo de hombres llegue a dominar a todos los demás y a explotarlos para sus propios fines. El hecho de que tal grupo pretenda identificar el bien común del pueblo con los fines que él persigue, en nada cambia la situación. Esta tiranía puede ser ejercida por un grupo financiero, por un partido político o por un partido militar; sean cualesquiera los que lo ejercen, se la designa con el nombre de *oligarquía*. Si el grupo dominante adquiere las dimensiones de una clase social, decidida a ejercer el poder en propio beneficio, o a imponer al resto del pueblo las maneras de vivir que a él le son propias, a esta forma de tiranía se le llama *democracia*. Es decir que

([81]) Véase S. Michel, *La notion thomiste du Bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*, París, J. Vrin, 1932.

el vocablo democracia es tomado en un sentido distinto del que comúnmente se le asigna en la actualidad; significa propiamente la tiranía ejercida por el pueblo sobre ciertas clases de ciudadanos. Cada una de estas tiranías es la corrupción de una forma correspondiente de gobierno justo. Cuando el pueblo asume el poder y lo ejerce justamente en bien de todos, se tiene la *república*. Si se trata de un pequeño grupo que gobierna según el derecho, el país estará bajo el régimen llamado *aristocracia*. Si el gobierno se halla en una sola mano, que regula su autoridad por la justicia, el jefe del Estado toma el nombre de príncipe o de rey, y el régimen se denomina *monarquía*. Por el vocablo "rey" se entiende aquí, de una manera genérica, a todo jefe único de un grupo político cualquiera y cualquiera sea su dimensión, ciudad, provincia, reino, al cual gobierne persiguiendo el bien común del grupo y no el beneficio propio ([82]).

¿Cuál de estas diversas formas de gobierno es la mejor? Al hacerse esta pregunta no olvida Santo Tomás que se trata de un problema teórico, cuya solución encierra seguramente conclusiones prácticas, pero no consecuencias prácticas que se apliquen *hic et nunc*, cualquiera que sea la coyuntura histórica. Él mismo comprobó la diversidad de regímenes que existen de hecho, y tanto la historia romana como la historia judía servían para recordarle que los países se gobiernan, a menudo, como pueden más bien que como lo desearían. Los romanos comenzaron siendo gobernados por reyes; pero habiendo degenerado la monarquía romana en tiranía, se reemplazó a los reyes por cónsules. Roma fué entonces una aristocracia. Convertida a su vez en tiránica, la aristocracia degeneró en oligarquía que, luego de algunas tentativas hacia la democracia, produjo por reacción la monarquía bajo la forma del imperio. La historia de los judíos proporciona hechos análogos ([83]), y, según parece, la de muchos pueblos modernos confirmaría estas observaciones. No es ésta una ley necesaria, sino que se trata de hechos que dependen de lo que actualmente llamamos psicología colectiva. El hecho de que los pueblos frecuentemente reaccionen de este modo no prueba que tengan razón. En lugar de preguntarse cuál sería el mejor régimen y vivir en él, andan fluctuando entre el deseo de la monarquía, con peligro de darse un tirano, y el temor de la tiranía que les hace vacilar en darse un rey. Los pueblos son así. Su resentimiento contra la corrup-

([82]) *De regimine principum*, I, 1, en *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, pág. 314.

([83]) *De regimine principum*, I, 4. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 97, 1, ad *Resp.* donde se observará la cita de San Agustín.

ción de un régimen dura mucho más que su gratitud por los beneficios que de él recibieron. Por eso el moralista debe evitar dos sofismas contrarios; uno que consistiría, bajo pretexto de que el mejor régimen carece de posibilidad actual de éxito, en concluir la inferioridad intrínseca de dicho régimen; y otro que, alegando que cierto régimen es intrínsecamente el mejor, concluiría que cada ciudadano debe orientar su acción política, *hic et nunc*, hacia el establecimiento o el restablecimiento de dicho régimen. Como cualquier acción, la acción política se ejerce *in particularibus;* de modo que sólo puede proponerse dos cosas: evitar la tiranía en todas sus formas, porque es siempre mala, y, teniendo en cuenta las circunstancias, aproximar el régimen del Estado tanto como sea posible al que la ciencia moral recomienda como absolutamente mejor.

Este régimen es la monarquía, con tal que se la complete con lo que tienen de bueno los demás regímenes, según veremos ([84]). Si la monarquía es en sí el mejor régimen, es en primer lugar porque para el cuerpo social la existencia es proporcional a la unidad. Todo lo que asegura la unidad asegura, pues, la existencia y nada podrá asegurarla más completamente ni de manera más simple que el gobierno de uno solo. Por otra parte, dado que lo que aleja a algunos pueblos de la monarquía es el temor a la tiranía, conviene observar que todos los regímenes pueden degenerar en tiranía y que de todas las tiranías la menos insoportable es la de uno solo. La que nace de un gobierno colectivo implica ordinariamente la tiranía en la discordia; la tiranía de uno solo mantiene generalmente el orden y la paz. Además es raro que la tiranía de uno solo afecte a todos los miembros del cuerpo social: generalmente su peso no recae sino sobre algunos particulares. En fin, la historia muestra que los gobiernos colectivos conducen más a menudo y más rápidamente que el gobierno de uno solo a la tan temida tiranía ([85]). Es decir que por su esencia la monarquía es el mejor régimen político.

Por lo dicho debemos entender que el mejor de los regímenes políticos es el que somete el cuerpo social al gobierno

([84]) Ver Jacques ZEILLER, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, París, F. Alcan, 1910. Marcel DEMONGEOT, *La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin*, París F. Alcan, (1927), un trabajo muy útil que desgraciadamente parece haber sido publicado sólo como tesis de Derecho, sin indicación de fecha ni de editor. Ver también Bernard ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, París, M. Rivière, 1928. O. SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des h. Thomas von Aquin*, Paderborn, Schöningh, 2ª ed., 1930.

([85]) *De regimine principum*, I, 5, en los *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, págs. 321-322.

de uno solo; pero no que el mejor régimen sea el gobierno del Estado por uno solo. El príncipe, rey, o de cualquier modo con que se lo designe, no puede asegurar el bien común del pueblo sino apoyándose en él. Por consiguiente debe buscar la colaboración de todas las fuerzas sociales para el bien común, para dirigirlas y unirlas. De ahí nace lo que el mismo Santo Tomás denomina un "régimen bien dosificado", que es el que considera mejor ([86]).

Este régimen no se parece en nada a las monarquías absolutas, fundadas en el derecho de la sangre, que han pretendido a veces justificarse en la autoridad de Santo Tomás de Aquino. Para describirlo, Santo Tomás se vuelve simplemente hacia el Antiguo Testamento. Saca su política de las Escrituras ([87]), así como de Aristóteles, en un texto que debemos citar entero como ejemplo típico de las doctrinas que según lo afirma Santo Tomás no ha hecho sino copiar, pero que en realidad sólo a él pertenecen: "Para que la ordenación de los poderes sea buena, en una ciudad o un pueblo cualesquiera, es preciso cuidar dos cosas. La primera, que todos los ciudadanos tengan cierta parte de autoridad. Esta es la manera de mantener la paz en el pueblo, pues a todos gusta un régimen de este género y tienden a conservarlo, según dice Aristóteles en el libro II de su *Política* (lec. 14). La segunda se refiere a las diversas especies de regímenes, o de distribución de las autoridades. Porque los hay de muchas especies, expuestas por Aristóteles en su *Política* (libro III, lec. 6), de las cuales las dos principales son: la monarquía *(regnum)*, en el que uno solo ejerce el poder en razón de su virtud; y la aristocracia, es decir el gobierno de los mejores *(potestas optimatum)*, en la cual un pequeño número ejerce el poder en razón de su virtud. En consecuencia, he aquí la mejor distribución de los poderes en una ciudad o reino cualesquiera: en primer lugar, un jefe único, elegido por su virtud, que esté a la cabeza de todos; luego, por debajo de él, algunos jefes elegidos también por su virtud. No por ser la de unos pocos deja su autoridad de ser la de todos, puesto que pueden ser elegidos de entre todo el pueblo, como de hecho lo son. Esta es la policía *(politia)* mejor de todas, por ser una razonable mezcla *(bene commixta)* de rea-

([86]) "Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum". *Sum. Theol.*, Ia IIae, 95, 4, ad *Resp.*

([87]) Es cierto que el *regimen commixtum* del texto precedente es el que describe la *Sum. Theol.*, Ia IIae, 105, 1, ad *Resp.* Se lee, en efecto, en este último texto: "Talis enim est optima politia, bene commixta". En efecto, "hoc fuit institutum secundum legem divinam" *(ibid.);* el régimen político instituido según la ley de Dios es ciertamente el mejor de todos.

leza, en cuanto uno solo manda; de aristocracia, en cuanto muchos ejercen el poder en razón de su virtud; de democracia, en fin, es decir de poder del pueblo *(ex democracia, id est, potestate populi)*, en cuanto los jefes pueden ser elegidos de entre las filas del pueblo, y en cuanto al pueblo corresponde la elección de los jefes (88).

Por aquí se ve la diferencia que hay entre la monarquía de Santo Tomás y el sistema al que luego se ha dado dicho nombre. En primer lugar, no es una monarquía absoluta, y el mismo Santo Tomás ha refutado expresamente la tesis que querría que el rey fuera monarca absoluto por derecho divino. Al principio Dios no instituyó reyes, fueran o no absolutos, sino Jueces, porque temía que la realeza degenerara en tiranía. Solamente más tarde, casi podría decirse que en un nuevo movimiento de ira, concedió Dios reyes a su pueblo, y ¡con cuántas precauciones! Lejos de establecer por derecho divino la monarquía absoluta, Dios "anunciaba más bien la usurpación de los reyes, que se arrogan un derecho inicuo, porque degeneran en tiranos y saquean a sus súbditos" (89). El pueblo en que piensa Santo Tomás tenía como rey a Dios, y sus únicos jefes de derecho divino fueron los Jueces. Si los judíos pidieron reyes, fué para que Dios dejara de reinar sobre ellos. Por eso, aunque mantenga firmemente el principio de que el mejor régimen político es la monarquía, Santo Tomás está muy lejos de pensar que un pueblo tenga grandes probabilidades de ser bien gobernado por el solo hecho de tener un rey. Si su virtud no es perfecta *(nisi sit perfecta virtus ejus)*, el hombre al que se conceda tal poder degenerará fácilmente en tirano; la virtud perfecta es rara: *perfecta autem virtus in paucis invenitur* (90); por eso

(88) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 105, 1, ad *Resp.* Puédese dudar en primer lugar sobre si debe traducirse *secundum virtutem* por: según la virtud (rigiéndose por la virtud), o por: en razón de su virtud, a causa de su virtud. El segundo sentido ha parecido el mejor a causa del comentario de los textos de la Biblia que invoca esta respuesta ("Eligebantur autem...", etc.), donde se ve que estos Jueces de Israel "eligebantur... secundum virtutem". Por otra parte la virtud de los reyes es la única protección de los pueblos contra la tiranía: "Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur; sed, propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur" *(Loc. cit.*, ad 2m). El sentido no es pues dudoso.

(89) *Sum Theol.*, Ia IIae, 105, 1, ad 2m y ad 3m.

(90) *Loc. cit.*, ad 2m. El ingenioso Prefacio del R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., a la traducción del *De regimine principum*, da un tono más optimista. La fórmula que adopta: *monarchia est regimen imperfectorum..., democratia est regimen perfectorum (Du gouvernement royal*, ed. de la Gazette Française, París, 1926, pág. XVI), no es sostenible sino en lo referente a los súbditos; en lo referente al soberano es todo

son pocas las posibilidades de que un pueblo sea bien gobernado.

No parece que Santo Tomás haya tratado esta materia sino lo preciso para sentar los principios generales. No prevé para lo por venir ningún plan de reforma política o de constitución. Se diría más bien que su pensamiento se mueve en un mundo ideal, en el que todo se desarrolla según las exigencias de la justicia, bajo el gobierno de un rey perfectamente virtuoso. Estamos en cualquier parte, en una ciudad o un reino de tres o cuatro ciudades. Las elecciones populares han llevado al poder a cierto número de jefes, elegidos todos por su sabiduría y virtud: *Tuli de vestris tributus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes (Deut.*, I, 15). Aristocracia, se dirá; sin duda, "hoc erat aristocraticum, sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod., XVII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*" (91). De entre esos hombres prudentes, surgidos del pueblo, el más virtuoso y el más prudente es entonces elegido rey (92). Y ahí lo tenemos con la temible tarea de conducir a todo un pueblo a su fin último, que es el de vivir según la virtud, para que su vida sea buena en este mundo y bienaventurada en el otro. He ahí por qué la esencia de la monarquía requiere que el rey sea virtuoso. Si el fin del hombre fuera su salud los reyes habrían de ser médicos. Si el fin del hombre fuera la riqueza, los reyes deberían ser banqueros. Si el fin del hombre fuera la ciencia, se necesitarían reyes profesores. Pero el fin de la vida social consiste en vivir bien y como vivir bien es vivir según la virtud, los reyes deben ser virtuosos. Llegado al trono el rey perfectamente virtuoso, ¿qué hará? Necesitará saber cuáles son los caminos que aquí abajo llevan, por la virtud, a la felicidad eterna. Los sacerdotes conocen esos caminos *(Malaquías*, II, 17). Que el rey se instruya con ellos sobre lo que debe hacer, que se resume en tres puntos: establecer una vida de honor y de virtud entre el pueblo que gobierna, mantener ese estado de cosas una vez establecido y, finalmente, no sólo mantenerlo sino mejorarlo. Todo el arte de gobernar está, en efecto, en esto. Sin ciudades limpias, bien arregladas y provistas de suficientes recursos, no

lo contrario; si hay, para Santo Tomás, un régimen que exija que el detentador del poder sea perfecto, es la monarquía.

(91) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 105, 1, ad *Resp.*

(92) *Sum. Theol.*, *loc. cit.*, ad 2m: "Instituit tamen a principio, circa regem instituendum primo quidem modum eligendi". Se trata aquí de la Antigua Ley, mas no debemos olvidar que en ello Santo Tomás ve el prototipo de una *optima politia*. Véase el *Sed contra:* "Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus".

hay virtud moral posible (93); sin leyes justas, no habrá paz; y sin la paz no habrá orden ni la tranquilidad necesaria para vivir vidas verdaderamente humanas en la práctica de la justicia y de la caridad. El buen rey no piensa sino en esto, y en ello encuentra, en la tierra, su recompensa. Lo que el alma es en el cuerpo, lo que Dios es en el mundo, él lo es en su reino. Amado por su pueblo, encuentra en este amor un sostén mucho más sólido que el temor que protege el trono de los tiranos; las riquezas afluyen hacia él sin que deba quitarlas por la fuerza; la gloria le rodea, la fama hace llegar su nombre a otros pueblos, además de que aun cuando estas recompensas terrenas no se le concedieran, podrá esperar la que Dios le reserva, con la certeza de obtenerla. Porque el jefe del pueblo es el servidor de Dios; por eso este buen servidor de Dios recibirá su recompensa. El honor y la gloria: recompensas verdaderamente regias, que obtendrá en una medida tanto más amplia cuanto que la función de rey es la más alta y más divina. Algunos paganos lo intuían confusamente, creyendo que sus reyes pasaban a ser dioses después de muertos. No es ésta la razón por la que gobierna el buen rey según la justicia; mas siendo vicario de Dios ante su pueblo puede justamente esperar, luego de haber conducido a su pueblo hacia Él, estar más próximo a Él y, por decirlo así, más íntimamente unido a Él (94).

Con el soberano virtuoso llegamos a la forma más noble de la virtud de justicia, que según Aristóteles es la virtud misma. Digamos por lo menos que ella es la regla que nos vincula a los demás hombres y la custodia de la vida social. Su estudio podría concluir aquí, en una moral que se propusiera como único fin adaptar al hombre al bien común de la ciudad; pero la moral de Santo Tomás persigue fines más elevados, impuestos por la metafísica de la cual recibe sus principios. El hombre de Aristóteles no era una criatura, mientras que el de Santo Tomás lo es. Los íntimos lazos que

(93) El detalle de las medidas a adoptar debió ser descrito en el libro II del *De regimine principum*, desgraciadamente inconcluso.

(94) *De regimine principum*, I, 7-14. Sobre el problema de saber si este escrito [redacted] un tratado de teología política o de filosofía política, véase J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, París, Desclée, de Brouwer, 1933, págs. 163-165, y *Science et Sagesse*, París, Labergerie, 1935, pág. 204, nota 1. Cf. las observaciones del P. M. D. Chenu, en el "Bulletin thomiste", 1928, pág. 198. Volveremos más adelante sobre este problema en el cuadro general de la moral tomista, ya que es bien cierto que el *De regimine principum* es un escrito teológico, aunque si ésta fuera una razón para decir que no contiene la política de Santo Tomás, habría que agregar, por la misma razón, que la *Suma Teológica* no contiene su moral, y a la vista están las enormes dificultades que derivarían de este aserto.

unen a una criatura con su creador, ¿no establecerán, acaso, entre ellos una especie de sociedad? Si esta sociedad existe, ¿no estará sometida a su vez a la regla suprema de la virtud de justicia? Incremento de perspectiva casi infinito, al que sin embargo, por exigirlo así la metafísica, no puede oponerse la moral.

V. LA VIDA RELIGIOSA

El cumplimiento de un acto de justicia consiste en devolver a alguien lo que se le debe, de tal manera que lo que se dé sea igual a lo que se debía. Es decir que hay dos nociones inseparables de la de justicia: la de deuda y la de igualdad. Sin embargo existen virtudes cuya definición contiene solamente una de estas nociones, por ejemplo la de deuda. Por ella se vinculan, pues, a la virtud de justicia, a la cual se las anexa; pero de ella se distinguen en que no obligan al que las practica a dar todo lo que debe.

El ejemplo más notable de relaciones de este tipo lo constituyen las que unen al hombre con Dios. El hombre debe todo a Dios. Pero no obstante, no es posible exigir que el hombre cancele su deuda para con Dios. Precisamente porque todo se lo debe a Dios, es imposible que el hombre devuelva el equivalente de lo que debe. Si a cambio del trigo que me da mi vecino, le entrego vino, hay justicia; pero ¿qué sentido tendría el que yo le diera mi vino si, para que yo pudiera hacerlo, él debiera dármelo primero? Ésta es exactamente la situación del hombre; nada podemos dar a Dios que primero no hayamos recibido de él. Habiéndonos creado racionales, somos objeto de una conducción especial de su providencia, que gobierna al hombre por el bien del hombre mismo, y a las demás criaturas de este mundo solamente con vistas al mismo fin. Por eso la providencia divina protege no solamente el bien común de la especie humana, sino el de cada ser humano en particular, a quien la ley divina se dirige personalmente para someterlo a Dios, vincularlo a Dios y unirlo finalmente a Dios por el amor. Pues tal es el fin de esta Ley, que prepara el bien supremo del hombre al hacerlo entrar, por la caridad, en una sociedad de unión con Dios (1). Claro está que tales beneficios no pueden ser retribuídos; pero la imposibilidad de pagar una deuda no autoriza a negarla; por el contrario, existe mayor obligación de reconocerla y de declararse obligado hacia aquél

(1) *Cont. Gent.*, III, 116.

del que se sabe uno deudor. A lo cual corresponde una virtud especial, sucedánea de la justicia que por lo dicho no podemos cumplir. La virtud por la que reconocemos tener con Dios una deuda que no podemos pagar, es la virtud de religión (2).

El hombre no puede ejercer la religión sino sólo para con Dios. Como dice Cicerón, la religión rinde culto a esa naturaleza superior, que se llama la naturaleza divina (3). Constituye por lo tanto un vínculo *(religio = religare)*, cuyo efecto es el de ligarnos, ante todo, a Dios como a la fuente continua de nuestra existencia y como al último fin que debe constituir el objeto de cada una de nuestras decisiones voluntarias (4). Puesto que una permanente disposición a obrar así forzosamente debe hacernos mejores, la religión es una virtud; y como, por otra parte, no hay sino un solo Dios verdadero, sólo puede haber una sola virtud de religión digna de tal nombre (5). Que es lo que se expresa en forma más breve, cuando se dice que no puede haber sino una sola religión verdadera. La religión es una virtud distinta de las demás, porque es la única que asegura el bien definido que consiste en dar a Dios el honor que se le debe. Toda superioridad tiene derecho a que se le rinda homenaje; ahora bien, la superioridad de Dios es única, puesto que trasciende

(2) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 80, 1, ad *Resp.* Otras virtudes anexas a la justicia están en el mismo caso. El hijo no puede pagar a sus padres todo lo que les debe; de ahí la virtud de la *piedad filial* (estudiada en IIa IIae, 101). Hay méritos que se deben reconocer, pero que es imposible recompensar, de donde resulta la virtud del *respeto* (estudiada en IIa IIae, 102). Inversamente, podemos sentirnos moralmente obligados a pagar a alguien lo que le debemos, aun cuando no se trate de una deuda legal propiamente dicha. En estos casos no es la igualdad lo que falta, sino la deuda. Por ejemplo, "se debe la verdad" a todo el mundo, es cierto, pero se trata de una deuda completamente metafórica, que consiste más bien en el deber estricto de decir la verdad; de ahí una nueva virtud anexa a la justicia, la *veracidad* (estudiada en Ia IIae, 109), cuyo contrario es la *mentira* (estudiada en IIa IIae, 110). Otro ejemplo: puede suceder que se nos presten servicios de aquellos "que no pueden pagarse"; la única manera como podremos agradecerlos será practicando la virtud de la *gratitud* (estudiada en IIa IIae, 106), cuyo vicio contrario es la *ingratitud* (estudiada en IIa IIae, 107). Hay además virtudes sociales de lujo, si así puede decirse que se deben solo para embellecer la existencia y hacerla más agradable, como la *liberalidad* y la *afabilidad* (estudiadas en II IIae, 114 y 117), con sus vicios opuestos, la avaricia (IIa IIae, 118) y el enredo *(litigium*, IIa IIae, 116). En estos últimos casos apenas si se trata de una deuda, salvo en el sentido de que debe hacerse todo lo posible para aumentar la honestidad de las costumbres, lo cual es suficiente motivo para vincular estas virtudes a la justicia.

(3) CICERÓN, *De inventione rhetorica*, II, 53, citado en la *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 1, ad *Sed contra.*

(4) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 1, ad *Resp.*

(5) *Ibid.*, 3, ad *Resp.*

infinitamente todo lo que existe y lo supera en todas las formas. A excelencia única, único honor. Honramos a un rey de diferente manera que a un padre; por consiguiente debemos honrar de distinto modo que a todo lo demás a aquél cuya perfección lo eleva infinitamente por sobre todo lo demás. Es decir, que la religión no se confunde con ninguna otra virtud. Y esta conclusión debe entenderse en su sentido más amplio. No significa simplemente que la virtud de religión consista en honrar a Dios mucho más que a todo lo demás. La bondad de un ser infinito no es solamente *mucho mayor* que la del mejor de los seres finitos, sino que es *esencialmente diferente*. Para honrar a Dios como es debido es necesario por lo tanto que el honor que se le rinde sea *esencialmente diferente*. Éste es el sentido pleno de la fórmula, cuya fuerza se pierde demasiado fácilmente con su repetición: la virtud de religión consiste en rendir a Dios un homenaje *que a él solo* se le debe (6).

Puede parecer con razón, que al hablar de religión dejamos decididamente el orden de la moral por el de la teología. El solo hecho de que Santo Tomás tome de Cicerón su definición de la religión bastaría sin embargo para demostrar que, en su pensamiento, la virtud de religión no proviene ni exclusiva ni necesariamente de la revelación cristiana. Cicerón era un alma religiosa; su religión era la de un pagano que estaba bien lejos de suponer la existencia de la gracia, pero que estaba persuadido de que hay una "naturaleza divina" y que, por el mero hecho de existir, tiene derecho a que el hombre le rinda culto. La virtud que permite cumplir este deber es por lo tanto una virtud moral vinculada a la justicia y en consecuencia la ciencia moral está autorizada a tratar de ella (7).

Esta conclusión puede sorprender a los que, tomando la noción de religión en un sentido vago, la confunden prácticamente con la vida sobrenatural, es decir, con la vida cristiana. No lo entiende así Santo Tomás. El acto por el cual un hombre rinde el culto debido a Dios, está seguramente

(6) *Sum Theol.*, IIa IIae, 81, 4, ad *Resp.*, con el importante ad 3^{m}, que demuestra por qué, al contrario, la virtud de caridad es la misma ya se dirija [redacted] Dios o al prójimo. Es que Dios, al crearlas, comunica *su* bondad [redacted] las criaturas; más adelante hemos de ver que la caridad consiste en amar la bondad de Dios en la del prójimo. Pero Dios no comunica su excelencia única e infinita a sus criaturas; por eso solamente en él puede honrársele como es debido.

(7) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 5, ad *Resp.* Por eso Santo Tomás demuestra que la virtud de religión se impone al hombre, en *Cont. Gent.*, III, 119, y 120, es decir entre las cuestiones "quae ratione investigantur de Deo" *(Cont. Gent.*, IV, 1, ad *Quia vero)*. Se trata pues, también aquí, de problemas que derivan directamente de la filosofía propiamente dicha.

dirigido hacia Dios; pero no llega a Él. Lo que da a ese acto su valor es la intención, en la que se inspira, de rendir homenaje a Dios. Un sacrificio, por ejemplo, es la manifestación concreta del deseo de reconocer la excelencia infinita de la naturaleza divina; sin embargo, el objeto de ese deseo no es Dios, sino solamente el rendir homenaje a Dios. Santo Tomás formula esta importante distinción al decir que en la virtud de religión, Dios no es objeto, sino fin. Si la religión fuera una virtud teológica, Dios no sería su fin, sino su objeto (8). Tal es, por ejemplo, el caso de la virtud de la fe. El acto por el cual se cree, no solamente que lo que Dios dice es cierto, sino *a Dios* mismo, este acto por el cual uno se confía en él y a él se adhiere como a la verdad primera que justifica nuestra fe en su palabra, es verdaderamente un acto de virtud cuyo objeto es directamente Dios. Por eso la fe es una virtud teológica o, como se la llama, teologal, cosa que no es la religión.

Apresurémonos a agregar que, si bien es simplemente una virtud moral, la religión es la mayor de todas, porque la función de las virtudes consiste en dirigirnos hacia Dios como hacia nuestro fin y ninguna nos aproxima tanto a él como la que consiste en honrarle con un culto. Es claro que lo que el hombre puede hacer para honrar a Dios es muy poca cosa y que nos hallamos lejos de esa igualdad perfecta que realiza la virtud de justicia; pero lo que da su mérito a la virtud es la intención de la voluntad, de manera que aunque le falte esa exactitud en la retribución que constituye la excelencia de la justicia, la religión la supera por la nobleza de la intención que la anima (9). La religión sería la justicia hacia Dios, si tal cosa fuera posible.

Tal como es y puede ser, el culto religioso consiste en primer término en los actos interiores por los que reconocemos nuestra sumisión a Dios y afirmamos su gloria. Esos actos son lo principal de la religión. Algunos querrían que toda la religión se redujera a eso. Es que se creen ángeles, o por lo menos, ya que tanta superstición horrorizaría al idealista, razonan como si el profesor de filosofía fuera lo que en épocas menos ilustradas los teólogos llamaban un ángel. Todo lo que sea culto y ceremonia les parece una corrupción de la religión verdadera, que sólo consiste en servir a Dios en

(8) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 2, 2, ad *Resp.* Sobre la distinción de las virtudes intelectuales, morales y teologales, véase, Ia IIae, 62, 2, ad *Resp.* En cuanto tienen [redacted] Dios por objeto, las virtudes teológicas recaen sobre un objeto que excede las posibilidades de la razón humana, cosa que no sucede con las virtudes intelectuales ni las morales. Esto solo basta para reconocer que la religión no es una virtud teológica.

(9) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 6, ad *Resp.* y ad 1^{m}.

espíritu y en verdad. Nadie ignora que el *Tractatus theologico-politicus* ha ejercido una profunda influencia en este sentido. Criado en el judaísmo, Spinoza jamás pudo concebir el rito religioso sino bajo el aspecto del ritualismo judío, a tal punto que podría decirse de él y de otros posteriores, que lo que en ellos se ha conservado de más judío ha sido su antijudaísmo. El culto en el que piensa Santo Tomás es muy diferente del que esos tales critican. Es el culto rendido a Dios por el hombre, tomado en su unidad sustancial y concreta de cuerpo y alma. Si el cuerpo participa del culto es en primer lugar porque el hombre es su cuerpo y no hay nada indigno de Dios en el homenaje que le rinde un cuerpo que, a juicio de Dios, no ha sido indigno de ser creado; pero otra razón es que el hombre no piensa sin su cuerpo, ni aun sin los cuerpos, cuya contemplación lo encamina hacia el conocimiento de la naturaleza divina. De modo que el cuerpo ocupa por derecho un lugar en la religión. De hecho lo ocupa ya que nuestro conocimiento de Dios depende de él. Los ritos y las ceremonias no hacen sino sacar partido de este hecho. En ellos se han de ver signos de que se sirve el pensamiento humano para elevarse hasta los actos interiores en los que se realiza su unión con Dios (10).

He aquí pues a la religión establecida como virtud moral y, sin embargo, luego de este paso que en principio podía causar sorpresa, Santo Tomás da un segundo que puede sorprender más aún, al identificar la santidad a la religión. Y no obstante así debe ser, ya que lo que da sentido a las ceremonias del culto es el honor y la voluntad de rendir homenaje a Dios. La santidad no es una virtud distinta de la religión; sólo difiere de ella para la razón la cual considera, en la religión, no tanto las ceremonias, oblaciones y sacrificios en sí mismos, como la intención que les fija un sentido religioso. Hacer algo por Dios exige ante todo que el pensamiento abandone todo lo demás para volverse completamente hacia él. Este movimiento de conversión es una purificación. Así como la plata se purifica del plomo que la envilece, el pensamiento *(mens)* se desprende de las cosas inferiores cuyo peso le hace tender

(10) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 7, ad *Resp. Cont. Gent.*, III, 119. Santo Tomás no ignora el texto de San Juan: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* (IV, 24), pero de él concluye "quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino" *(Loc. cit.*, ad 1m). Algunos idealistas, que se las dan, no sólo de teólogos, sino también de exégetas, lo entienden de otro modo. Aquellos que niegan la teología harían cuerdamente en no meterse en sus asuntos, dado que una teología corrompida es una filosofía corrompida. Nadie gana nada con tales confusiones.

hacia abajo. En lugar de identificarse con ellas, de ellas se separa tanto como es posible, apoyándose solamente en ellas para elevarse a Dios. Por el hecho de tener directamente por objeto la realidad suprema, la virtud de religión implica pues lo primero una purificación del pensamiento, y la pureza *(munditia)* que de ello resulta es un primer elemento de santidad. Además la religión fija en Dios doblemente el pensamiento así purificado puesto que le rinde un culto en cuanto principio y se lo dirige como a su fin. El *sanctum*, según los Latinos, era a la vez lo *purificado* y lo *sancionado (sancitum)*. Los Antiguos llamaban *sanctum* a aquello cuya violación estaba prohibida por la ley. Un pensamiento puro y al que orientan firmemente estos dos polos inconmovibles, su primer Principio y su Fin último es, pues, un pensamiento santo. Es decir que la santidad es realmente idéntica a la religión (11).

Pero la religión exige más aún. Al dar a Dios el culto que se le debe, el pensamiento no puede fijarse en su principio sin reconocerse deudora hacia él por todo cuanto es. Y no solamente el pensamiento, sino el hombre mismo. De este sentimiento de dependencia nace espontáneamente su aceptación. El hombre que se sabe todo de Dios se quiere todo entregado a Dios. Una voluntad interiormente dedicada, que se ofrece a su causa suprema y se entrega a su servicio, posee la virtud de devoción. Los Antiguos la conocían bien. Recuérdese a aquellos héroes que se entregaban a sus falsos dioses y ofrecían el sacrificio de su vida por la salvación del ejército, los Decios de que habla Tito Livio, por ejemplo. Eso era devoción, es decir, la virtud de una voluntad siempre pronta a servir a Dios (12).

A partir de aquí, esta virtud, la más alta de las virtudes morales, deja ver ya algunas de sus más secretas riquezas. Realizar una ceremonia que no sea vivificada por ninguna santidad de pensamiento, no es rendir un culto ni practicar la religión. Los ritos no son en tal caso sino signos que nada significan. Al contrario, para que el pensamiento se fije en Dios tan firmemente que olvide todo lo demás; para que de esta santidad del pensamiento nazca la voluntad de ofrecerse todo a Dios, es necesario que el alma considere en primer lugar la bondad de Dios y la inmensidad de sus beneficios y luego su propia insuficiencia y la necesidad que tiene de su apoyo. Que se llame contemplación o meditación a las consideraciones de este género, importa poco, pero son necesaria-

(11) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 81, 1, ad *Resp.*
(12) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 82, 1, ad *Resp.*

mente requeridas como causas de la devoción ([13]). Religión, santidad, devoción y contemplación son, pues, inseparables. Esta contemplación no es necesariamente cuestión de ciencia. Hasta pudiera suceder que, ocupando demasiado completamente el pensamiento, la ciencia inspire al hombre demasiada confianza en sí mismo y le impida entregarse completamente a Dios. Al contrario, los sencillos y las buenas mujeres, que ninguna ciencia poseen, poseen a menudo extraordinaria devoción. Pero de ahí no debe deducirse que la devoción crezca con la ignorancia, ya que cuanta más ciencia, o cualquier otra perfección tenga el hombre para ofrecer a Dios como homenaje, tanto mayor será su devoción. Así nace entre el hombre y Dios esa sociedad, que es la misma religión. El hombre habla a Dios en la oración, en la que la razón humana, luego de haber contemplado a su Principio, se atreve a dirigirse a él con confianza para exponerle sus necesidades. Porque un Dios creador no es una Necesidad, sino un Padre; y, si bien el hombre no puede esperar que Dios altere el orden de la providencia para acceder a sus ruegos, puede, y aun debe, rogar a Dios que Su voluntad se cumpla; así merecerá el hombre, con sus oraciones, recibir lo que Dios desde toda la eternidad decidió concederle ([14]).

Evidentemente Santo Tomás piensa aquí en la oración cristiana, aunque no excluye las otras oraciones, ni los otros cultos, ni las otras formas de la virtud de religión. ¿Cómo habría podido ignorar que, aunque falsas, las religiones paganas no dejaban por esa de ser religiones? Se presenta también aquí, de manera apremiante, el problema de saber de qué moral y de qué virtudes hablamos al seguir la exposición de Santo Tomás. La respuesta no es sencilla. Sin duda, puesto que seguimos la *Suma Teológica*, se trata de una moral cristiana y sobrenatural. Sin embargo todo indica que Santo Tomás jamás olvida la moral natural. No pretende que el Cristianismo haya inventado las cuatro virtudes cardinales y nunca acabaríamos de señalar las ideas que tomó de Aristóteles, de Cicerón y de muchos otros moralistas paganos, en la descripción que de ellas hace. Lo revelado se apodera una vez más de lo revelable para perfeccionarlo y rectificarlo.

Más de una vez afirma Santo Tomás que los paganos conocieron y practicaron la virtud. La naturaleza humana exigía además que esto fuera así. El germen, la simiente de

([13]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 82, 3, ad *Resp.* y ad 3m. Sobre los efectos psicológicos que acompañan a la devoción (alegría y tristeza), ver *loc. cit.*, 4, ad *Resp.* Sobre los actos del culto: oraciones, adoración, sacrificios y ofrendas, véase IIa IIae, 83-86.
([14]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 83, 2, ad *Resp.*

las virtudes morales adquiridas, son innatas en el hombre y, nótese bien, esos gérmenes son de por sí de un orden superior a las virtudes mismas que pueden engendrar ([15]). Son éstas las virtudes naturales, formadas por el ejercicio de actos moralmente buenos que el hombre se habitúa de este modo a realizar. Tales son las virtudes de los paganos. Las que el cristianismo ha agregado son de naturaleza muy diferente. Todas las virtudes se definen en relación al bien que procuran. El fin de las virtudes morales naturales es el bien humano más elevado, puesto que incluye y domina a todos los demás, el de la ciudad. Se trata, por supuesto, de la Ciudad terrena, es decir de esos cuerpos políticos cuya historia conocemos. Atenas y Roma, por ejemplo, o de aquellos en los cuales vivimos. Ahora bien, el hecho central del Cristianismo, la Encarnación, transformó completamente la condición del hombre. Al divinizar la naturaleza humana en la persona de Cristo, Dios nos hizo partícipes de la naturaleza divina: *consortes divinae naturae* (II Pet., I, 4). Es éste un profundo misterio. La Encarnación es el milagro absoluto, norma y medida de todos los demás. Para el Cristiano al menos, es la fuente de una nueva vida y el lazo de una sociedad nueva, fundada en la amistad del hombre con Dios y en la amistad entre todos los que se aman en Dios. Esta amistad es la caridad. Al substituir la Ciudad humana por Dios como fin de la vida moral, el Cristianismo debía agregar a las virtudes morales naturales todo un orden de virtudes sobrenaturales como el fin que deben alcanzar. Dicho de otro modo, así como la Ciudad terrena tiene sus virtudes, la Ciudad de Dios tiene las suyas, por las cuales llegamos a ser, no ciudadanos de Atenas o de Roma, sino *cives sanctorum et domestici Dei (ad Ephes.*, II, 19) ([16]). Sobrenaturales en su fin, las virtudes morales deben serlo en su origen. El hombre natural no puede trascender su naturaleza; los gérmenes de esas virtudes no son él mismo; son gracias que le vienen de fuera, infundidas, como gracias, por Dios. No es posible pretender que el hombre adquiera lo que naturalmente es incapaz de adquirir ([17]).

Existe por lo tanto una doble distinción de las virtudes: primero las virtudes teológicas o teologales, y virtudes morales; y en segundo término las virtudes morales naturales y las virtudes morales sobrenaturales. Las virtudes morales teológicas y las sobrenaturales tienen de común el hecho de que no se adquieren ni pueden adquirirse por la práctica del bien.

([15]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 63, 2, ad 3m. Cf. *loc. cit.*, 1 ad *Resp.*
([16]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 63, 4, fin de la respuesta.
([17]) *Ibid.*, 3 y 4.

Como lo hemos dicho ya, ese bien no es naturalmente practicable por el hombre: ¿cómo podría habituarse a hacer lo que es incapaz de realizar? Por otra parte las virtudes teológicas se distinguen de las virtudes morales sobrenaturales en que el objeto inmediato de las primeras es Dios, en tanto que las segundas se refieren directamente a ciertos órdenes definidos de actos humanos. Sin duda, puesto que se trata de virtudes morales sobrenaturales, estos actos están ordenados hacia Dios como fin; pero si bien van a él dirigidos, no llegan a él. La virtud de religión nos ha presentado un ejemplo claro de esta diferencia. Si existe una virtud ordenada hacia Dios, lo es la religión. Sin embargo, un hombre religioso debe a su virtud de religión el rendir a Dios el culto debido, cuándo, dónde y como es debido. Las virtudes morales sobrenaturales permiten obrar por *Dios;* las virtudes teológicas permiten obrar *con Dios* y *en Dios.* Por la fe se cree a Dios y en Dios; por la esperanza se confía en Dios y se espera en Dios, por ser él la sustancia misma de lo que se cree y espera. Por la caridad, el acto de amor humano alcanza a Dios mismo, querido como un amigo que se ama, de quien se es amado, el cual se extasía en nosotros por la amistad, y nosotros en él. Yo soy un amigo para mi amigo; por consiguiente soy para Dios lo que Él es para mí ([18]).

A la pregunta: ¿de qué virtudes morales habla Santo Tomás en la *Suma?*, la respuesta de principio es simple: de las virtudes morales sobrenaturales infusas y no de las virtudes morales naturales adquiridas. Sin embargo no debe olvidarse que la filosofía jamás se halla ausente en esta síntesis de lo revelado con lo revelable. En ella figura, tanto en la moral como en las demás partes y acaso más, puesto que en ella representa esa naturaleza que la gracia presupone, para perfeccionarla y conducirla a su fin. Es decir que nos encontramos, por la fuerza de las cosas, ante el mismo problema que se nos presentaba al principio de nuestro estudio; pero en lugar de plantearlo para la metafísica debemos hacerlo para la moral. ¿Existe una "moral natural", consistente en virtudes morales naturales, que pueda ser legítimamente atribuída a Santo Tomás de Aquino? La única manera de abordar este problema

([18]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 23, 1, ad *Resp.* Las virtudes morales sobrenaturales se distinguen concretamente de las naturales en que los actos que prescriben pueden ser diferentes en ambos casos. Por ejemplo, ser temperante como se debe ser respecto a sí mismo o al orden público, no es lo mismo que serlo como se debe ser con respecto a Dios. El justo medio cambia con el fin que lo mide: *Sum. Theol.*, Ia IIae, 63, 4, ad *Resp.* Hablando concretamente digamos que con relación a la templanza natural el ayuno monástico exagera; en cambio con respecto a la templanza sobrenatural, muchas gentes sobrias apenas si lo son.

desde el punto de vista de la historia consiste en plantearlo como el mismo Santo Tomás lo planteó: ¿pueden existir virtudes morales dignas de tal nombre sin la virtud teológica de la caridad? Así formulado el problema es claro, puesto que toda virtud moral engendrada en el hombre por la caridad es, por pleno derecho, una virtud moral infusa y sobrenatural. Se trata pues de saber en primer término si Santo Tomás admite un orden moral anterior a la caridad, y luego si admite que sea posible un orden moral natural en conjunción con la caridad.

No cabe duda sobre la posibilidad de un orden de virtudes morales sin la caridad. Tales eran, y son aún, las virtudes de los paganos; solamente se trata de saber qué valor tienen. El único competente para resolver un problema relativo a las relaciones entre la naturaleza y la gracia es el teólogo. Rechazar la teología sería rechazar el problema. Una primera observación teológica se impone en lo que concierne al estado del hombre natural sin la gracia. Herida por el pecado original, su voluntad sufre de un desarreglo de la concupiscencia que no le permite ya obrar en todo y siempre como lo desearía su razón. Aun cuando no lo admita como dogma religioso, un filósofo debe, al menos, poder comprender el sentimiento, tan vivo en Santo Tomás y sobre el cual reposa toda la moral de Kant, de que el hombre parecería tener por qué ser mejor de lo que es. El divorcio entre su razón y su sensibilidad, cualquiera que sea la manera como se lo interprete, es un problema que a su vez origina muchos otros problemas. La solución cristiana de este problema es el dogma del pecado original. Quien lo acepta tal como lo explica el *Génesis*, es un teólogo; quien prefiere el disfraz conceptual de este relato por la *Crítica de la razón práctica*, es un filósofo; y, cuanto más profundo es el misterio que se aparenta comprender, uno es tanto más profundamente metafísico. Procediendo como teólogo, Santo Tomás dice pues simplemente que sin el pecado original nuestra voluntad sería naturalmente capaz de obedecer a las órdenes que le dicta la razón. Pero como no es así, ahí tenemos ya una primera causa de debilidad para toda virtud moral natural que no vaya informada por la caridad ([19]).

Con respecto a su fin, las virtudes sufren una deficiencia aún más grave. En efecto, todo el valor de una virtud, lo que precisamente la hace ser tal, es hacer mejor al que la posee. Ahora bien, si lo hace mejor es porque lo dirige hacia

([19]) Tesis planteada a propósito de la virtud de paciencia, *Sum. Theol.*, IIa IIae, 136, 3, ad 1m.

el bien. De manera que el bien es el que, en moral, desempeña el papel que en las ciencias desempeñan los principios indemostrables de los cuales derivan. Si uno se equivoca en los principios, ¿será capaz de llegar a una ciencia verdadera? Con seguridad que no. Si uno se engaña en cuanto al fin, ¿podrá llegar a adquirir virtudes que merezcan plenamente dicho título? No, por la misma razón ([20]). Puesto que solamente el Evangelio ha revelado a los hombres que su fin es la unión con Dios, es coesencial a las virtudes morales puramente naturales, proponerse fines que se hallan por debajo de su fin sobrenatural. Y como todas adolecen de este defecto, ninguna puede realizar en su plenitud la definición de virtud ([21]). Si a esto se objeta que los paganos pudieron constituir ciencias y técnicas que respondían perfectamente a las exigencias del saber y del arte, debería replicarse que el argumento es vano. Toda ciencia y toda técnica se refieren por definición a algún bien particular. El matemático desea conocer las relaciones de cantidad, el físico investiga la naturaleza de los cuerpos, el metafísico se propone escrutar al ser en cuanto ser; y, aun este objeto, el más general de todos, no es sino un objeto particular, dado que el objeto de la metafísica no es ni el de la física ni el de las matemáticas. Se concibe pues que las ciencias, estas virtudes, hayan sido y sigan siendo accesibles al hombre sin la gracia. Al lograr el objeto definido que la especifica, cada una de ellas alcanza su fin. Cosa muy distinta sucede con las virtudes. La virtud es lo que hace bueno a la vez al que la posee y a la obra que realice. La función propia de las virtudes morales es por consiguiente el hacer al hombre bueno, pura y simplemente: *virtudes morales... simpliciter faciunt hominem bonum.* Para eso es necesario que refieran al hombre, no a tal o cual bien particular, sino al bien supremo y absoluto, que constituye el fin último de la vida humana. Solamente la virtud de caridad puede hacerlo. Ninguna virtud moral natural satisface pues perfectamente a la definición de virtud; ya que por no poseer perfectamente su esencia, no son plenamente virtudes ([22]). Llegados a este punto se hace inevitable preguntarse si acaso son verdaderamente virtudes. Santo Tomás se explicó sobre este punto, con la brevedad y claridad propias de su estilo, en un artículo de la *Suma Teológica* en el que se pregunta si puede haber virtud verdadera sin la caridad sobrenatural. Inmediatamente se ve la gran importancia de la cuestión. Si Santo Tomás hubiera respondido que sin la caridad sobrenatural no hay virtud verdadera, debería deducirse inmediatamente la imposibilidad de toda moral natural y de toda filosofía moral. En cambio una y otra serán posibles si Santo Tomás responde que pueden existir verdaderas virtudes aun sin la caridad. Pues bien, su respuesta es categórica: pueden existir verdaderas virtudes sin la caridad; pero agrega que aunque sean verdaderas, ninguna es perfecta sin la caridad.

([20]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 23, 7, ad 2m.

([21]) Hállase este argumento, precisado en sus detalles y explotado sin reservas, en los profundos análisis de J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, París, Desclée, de Brouwer, 1933, pp. 101-166, y *Science et Sagesse*, París, Labergerie, 1935, pp. 227-386. Esta última obra remitirá al lector a las críticas originadas por la personal posición de J. MARITAIN acerca de esta cuestión.

([22]) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 23, 7, ad 3m.

Ser una virtud verdadera es ser verdaderamente una virtud, es decir satisfacer a la definición de virtud. Para que una virtud lo sea se requiere ante todo que disponga al bien al que la posee. En este sentido, toda disposición estable a obrar que tenga por objeto mejorar a quien la posea, es una verdadera virtud. Por otra parte, hay una jerarquía de los bienes. Para cada ser determinado siempre se le puede asignar un bien principal y absoluto, regla y medida de todos los demás. De modo que sus virtudes merecerán tanto más dicho nombre cuanto más lo aproximen a dicho límite. Sin duda, todas serán verdaderas virtudes; pero la definición de virtud sólo será realizada perfectamente por la que lo disponga al bien supremo. En el caso del hombre, ese bien supremo es la visión de Dios; y, la virtud que lo habilita para lograrlo, es la caridad. Es decir que la única que merece perfectamente el nombre de virtud es la caridad, o por lo menos toda virtud regida e informada por la virtud de caridad. En este sentido no puede haber virtud verdadera, absolutamente hablando, sin la caridad: *simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.*

No por eso se sigue de aquí que si carecen de caridad, los demás hábitos de hacer el bien no sean verdaderamente virtudes. Consideremos una cualquiera entre ellas, por ejemplo aquella "devoción" pagana de los héroes de Roma, que se ofrecían en sacrificio a los dioses por la salvación del ejército. El objeto de esta virtud era un bien real; el bien común del ejército y la ciudad. Todo acto dictado por la voluntad de un bien es un acto virtuoso. Este sacrificio partía, pues, de una virtud verdadera, puesto que era consentido por un verdadero bien. Sin embargo tratábase de un bien particular y no del bien supremo. Le faltaba, pues, a este sacrificio el ser dictado, por encima del amor a la patria, por el amor a Dios, bien supremo, en quien están incluídos todos los bienes. De todo acto realizado en estas con-

diciones se dirá que la virtud que lo realiza es una virtud verdadera, pero imperfecta: *erit quidem vera virtus, sed imperfecta* ([23]). Una cosa es el sacrificio de los Decios y otra muy distinta el de Juana de Arco.

Sin dificultad se ven las consecuencias que de lo dicho se siguen para la moral. La caridad es una virtud teológica y sobrenatural; sin caridad no hay virtud perfecta; por consiguiente no es posible una vida moral perfectamente virtuosa sin esta virtud sobrenatural ni sin la gracia.

Por la misma razón, dado que toda disposición estable a obrar bien es una verdadera virtud, es posible una vida moral virtuosa sin la caridad y sin la gracia. La *Ética a Nicómaco*, los tratados de Cicerón, las historias de Tito Livio, son otras tantas pruebas de que tales virtudes han existido realmente. Las vidas morales que en ellas se fundaron no fueron perfectamente virtuosas; pero los hombres que las poseyeron fueron hombres verdaderamente virtuosos.

Esta observación en modo alguno resuelve el problema que plantea la noción tomista de la moral, o más bien la de la moral natural tomista. Volviéndose hacia el pasado, Santo Tomás descubría, ahogados en la obscuridad o luchando en una media luz, a los hombres anteriores a la gracia. Los mejores de entre ellos poseían virtudes morales imperfectas, la templanza o la fortaleza por ejemplo, pero eran éstas simples inclinaciones naturales o adquiridas a obrar bien. No solamente estos buenos hábitos no eran inconmovibles, sino que estaban en cierto modo aislados. Les faltaba ese arraigo en el fin último que, cuando está asegurado por la caridad, hace que una sola virtud implique a todas las demás, como ella está a su vez implicada por las otras. Como lo dice Santo Tomás, las virtudes imperfectas no son "conexas"; solamente las virtudes perfectas lo son ([24]). Ahora bien, únicamente las virtudes infusas son perfectas; solamente ellas merecen sin reserva el título de virtudes, porque son las únicas que ordenan al hombre a su fin absolutamente último. En cuanto a las demás virtudes, es decir a esas virtudes adquiridas, que

([23]) *Sum. Theol.*, IIa, IIae, 23, 7, ad *Resp.* Santo Tomás no sostiene otra cosa, aun en los pasajes en que declara que "solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes" *(Sum. Theol.*, Ia IIae, 65, 1, ad *Resp.).* De ninguna virtud moral, sin la caridad, se puede decir simplemente que sea una virtud. Hay que añadir, o sobreentender: imperfecta. No obstante, por imperfecta que sea, una virtud es una virtud. Para que un hábito pierda su derecho ■ este título, preciso es que su objeto sea un falso bien, un bien que no sea tal sino en apariencia; en tal caso ya no es una "vera virtus, sed falsa similitudo virtutis". *Sum Theol.*, IIa IIae, 23, 7, ad *Resp.*

([24]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 65, 1, ad *Resp.*

sólo ordenan al hombre hacia un fin relativamente último, es decir último tan sólo en cierto orden, son virtudes en sentido relativo y no absoluto. A la luz del Evangelio toda la gloria moral de la Antigüedad no aparece sino como tinieblas. "Todo lo que no es según la fe es pecado", decía San Pablo *(Romanos*, XIV, 23) sobre lo cual la Glosa cita estas palabras de Agustín, que Tomás hace suyas: "Donde falte el reconocimiento de la verdad, aun cuando las costumbres sean excelentes, la virtud es falsa" ([25]). Pero nada permite creer que Santo Tomás haya previsto el retorno de tales tiempos salvo, tal vez, al acercarse la catástrofe final. De todas maneras, Santo Tomás escribía la *Suma Teológica* para los hombres de su tiempo y la que les proponía era una moral para cristianos. Preguntar sobre la clase de moral natural pura que Santo Tomás propondría a nuestros contemporáneos y responder por él, es plantear una cuestión que la historia, como tal, no puede resolver; pero parece ser, según lo que él mismo nos dijo, que tal moral se contendría dentro de límites mucho menos ambiciosos que los que a veces se le quisiera asignar.

Extraña al orden de la gracia, esta moral debería asignar al hombre, como fin último, lo que efectivamente constituye el fin supremo humano, el bien común de la ciudad. A partir de ese momento, la moral tendrá derecho a exigir de cada uno todo lo que dicho bien común requiera y nada más que eso. Un primer orden de leyes morales se ofrecerá, pues, de inmediato, como estrictamente imperativas: las leyes civiles que, promulgadas por el Soberano (cualquiera que sea el régimen político en vigor), aseguren la sumisión de los individuos a su fin común. Así entendida, la moral se constituirá como un eudemonismo social, cuyas reglas se confundirán con las leyes del Estado. Pero el Estado sólo por los actos se interesa. Puede suceder que la determinación de la intención se requiera para establecer la naturaleza del acto; por ejemplo, para determinar si fué impericia del jefe, traición, accidente o crimen. Fuera de estos casos precisos, el orden de la intención escapará siempre a la moral

([25]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 65, 2, ad *Resp.* Fórmula extrema por lo demás, que va más allá de la habitual terminología de Santo Tomás. El mismo Santo prefiere, según lo hemos visto, decir que estas virtudes son verdaderas, pero imperfectas. Que sean "falsas" en el orden del mérito sobrenatural —y esto es lo que San Agustín quiere decir— Santo Tomás lo admite indudablemente. Al decirlas verdaderas relativamente, o en cierto sentido y bajo cierto aspecto (secundum quid), Santo Tomás mantiene, en un plano que no interesa a San Agustín, que merecen el nombre de virtudes en la medida exacta en que satisfacen a la definición de la virtud. Son virtudes según lo que cada una es en realidad.

de la Ciudad. Y no solamente el de las intenciones sino también, en gran parte, el de los actos. Muchos actos moralmente buenos no serán prescritos en la ley, ni prohibidos muchos actos malos. Santo Tomás ha observado varias veces: las leyes son hechas para la multitud; exigir de todos lo que sólo de algunos se puede esperar sería condenar a la mayoría a estar permanentemente en falta; el bien común pide, por consiguiente, que la ley no exija a todos ni todas las virtudes ni toda la virtud.

¿Quiere decir esto que hay una virtud distinta de aquélla que la ley exige? Sí, y el mismo Aristóteles dice que ser bueno es cosa distinta que ser buen ciudadano. Evitemos no obstante con cuidado que esta corrección no cambie la naturaleza del fin último, regla de la moralidad. El bien y el mal seguirán pues siendo determinables desde el punto de vista del bien común. Y así se dará el nombre de virtuoso al que, espontáneamente y por simple obediencia a la razón, se comporte como lo exige el bien común, según se lo prescriba su conciencia moral. La amistad vendrá, pues, a endulzar las exigencias de la justicia; y, todo el cortejo de las virtudes personales a completar el simple respeto de las leyes. El bien común ganará mucho ya que, si tal cosa fuera posible, nada convendría tanto a la Ciudad como no contar sino con ciudadanos virtuosos. Todos sabemos que así es, y por eso procuramos en nuestra vida regular nuestros actos por las prescripciones de la moral, viviendo así, bajo la ley, mejor aún de lo que la ley exige, porque nuestra voluntad coincide, más allá de la ley, con el principio de la ley.

Queda todavía en pie la cuestión de saber, primero, cuánto podrá hacer el hombre virtuoso de lo que desee hacer, y luego, si *sabrá* qué es lo que la virtud le exige. Sobre el primer punto Santo Tomás ha respondido ya: en el estado de naturaleza caída el hombre no es ya capaz de realizar todo el bien que desearía. Los de buen natural se acostumbrarán progresivamente a obrar bien y serán relativamente virtuosos. De vez en cuando, movido por un gran amor al bien común, y desde luego no *absque auxilio Dei* (porque la providencia divina llega a la naturaleza tanto como a la gracia), alguno de ellos se elevará hasta el heroísmo; pero una tara ineludible nos asegura que ni aun dichos héroes poseen perfectamente la virtud que los mueve: heroicos en un orden, y posiblemente tanto por pasión como por virtud, serán débiles en los demás. El fuerte no será temperante; ni el prudente, justo. Sin la caridad que, al fijar cada virtud sobre el fin supremo, hace de todo acto virtuoso, cualquiera que sea su naturaleza, una voluntad del bien absoluto, todas esas vir-

tudes relativas estarán tan aisladas que la presencia de una de ellas no garantizará la de las otras. En el orden de la moral natural pura, en el estado actual de la naturaleza humana, el moralista sabe bien en qué consiste la virtud perfecta: Aristóteles la definió excelentemente, pero nadie la posee en su plenitud; el moralista sabe igualmente muy bien que las virtudes perfectas son "conexas" y están entrelazadas de tal manera que una sola exige todas las demás: Aristóteles así lo estableció sin titubeos, pero en ninguna persona están unidas como quiere él. En una palabra, el orden de la moral natural pura es tal que en él aún los mejores son sólo relativamente virtuosos.

Además no lo son sino según lo que saben de la virtud y ¿qué saben de ella? Todos ignoran que el amor del hombre para con Dios es la raíz, la forma y el nexo sin el cual ninguna virtud es perfecta, o, si lo han oído decir, lo niegan. Ninguno de los actos buenos que realizan es por la debida razón. En un orden en el cual, según confiesan, la intención decide el valor del acto, ningún acto es realizado con la intención debida. Esto sería ya grave de por sí, pero además, por no saber con qué intención deberían obrar, estos hombres ignoran a menudo lo que se considerarían obligados a hacer si lo supieran. Para determinar el conjunto de virtudes que deberían constituir semejante moral habría que asegurarse por lo tanto, en primer lugar, que ninguna de las que se retengan es solidaria de la gracia; y luego, volviendo a tomar una a una cada una de las que quedaran, *descristianizarla completamente.* Santo Tomás no se creyó obligado a imponerse semejante tarea, por la simple razón de que, desde su punto de vista, hubiera sido absurda. *No tiene sentido el pretender alcanzar las virtudes naturales separándolas de la gracia, en una doctrina en que la gracia al sanar a la naturaleza la hace capaz de poseer virtudes.* Una vez más, exorcicemos de lo concreto los fantasmas de las esencias puras. El tomismo no nos pide que optemos entre la naturaleza y la gracia, sino que volvamos a hallar la naturaleza por la gracia. No estamos obligados a elegir entre las virtudes naturales y las teológicas; ni siquiera se nos invita a agregar simplemente las virtudes teológicas a las naturales, sino a recurrir a las virtudes teológicas para que ayuden a las virtudes naturales a realizar en su plenitud, su perfección propia de virtudes ([26]).

([26]) Es siempre visible, entre los defensores tomistas de una moral natural pura, la tendencia a no romper el puente entre ellos y los defensores de una moral sin religión. Motivo muy noble, igual que su deseo, ante el naufragio de la religión en ciertas sociedades o clases sociales, de salvar al menos la moral. Quizás no se calcula exacta-

Algunos ejemplos concretos ayudarán a entender la naturaleza del problema. Volvamos a la virtud de humildad. Hemos hecho observar, con Santo Tomás de Aquino, que Aristóteles no habló de ella, ni tenía por qué hacerlo, puesto que su moral era esencialmente una moral de la ciudad. Debemos ahora subrayar el otro aspecto del problema: que Aristóteles le haya conocido o no, la humildad es sólo una virtud moral y no teológica. Mientras haya cristianos en la ciudad, y sepan éstos moderar sus ambiciones por el respeto constante que sienten hacia la grandeza de Dios, habrá humildes entre los habitantes de la ciudad. Hubiera podido dudarse de esto, dado que Santo Tomás clasifica a la humildad entre las virtudes morales, aun cuando reconoce que un buen ciudadano no necesita ser humilde, ya que su obligación para con la ciudad consiste en conservar su lugar y obedecer a las leyes (27); pero toda conjetura es aquí superflua, puesto que la objeción figura en la *Suma Teológica* y la respuesta es todo lo formal posible: "Parecería que la humildad no fuera parte de la modestia o de la templanza, porque la humildad concierne principalmente a la reverencia por la cual uno se somete a Dios. Pero corresponde a las virtudes teologales el tener a Dios por objeto; por consiguiente la humildad debe ser considerada más bien como una virtud teologal que no como parte de la templanza o de la moderación. —Respondemos que las virtudes teologales, por ser su objeto el último

mente lo que se expone en esta partida. En primer lugar, córrese el riesgo de hacer odiosas a las virtudes cristianas, al dar su título y nombre a ciertos actos que las imitan por fuera, pero que carecen de la savia cristiana. No es posible "hacer la caridad" sin poseer la caridad. Además, exigir del hombre virtudes cristianas en nombre de la moral sola, es imponer obligaciones desprovistas de fundamento. Tarde o temprano, los hombres se darán cuenta de ello, y esas falsas virtudes naturales se desmoronarán bajo una crítica que también afectará a las virtudes cristianas auténticas. El peligro será tanto mayor para la religión, cuanto que todo deber para con Dios al que se hace cambiar de destino es pronto aprovechado por un interés que lo explota. Cuando la moral cristiana busca mantenerse, aunque no sea ya para Cristo, pronto la aprovecha el Otro. Y sucede entonces que las virtudes cristianas son acusadas por sus adversarios de no ser sino el opio del pueblo. Tales virtudes son sin duda otra cosa, con tal que permanezcan cristianas; pero en cuanto dejan de ser eso, uno no ve qué es lo que podrían ser. De cualquier modo que se contemple el problema, aunque no sea sino desde el punto de vista de la apologética, la doctrina de Santo Tomás no parece aconsejar esa actitud. Hay en ella, muy contra la intención de quienes la adoptan, pretexto para un torcido empleo de bienes, en el que basta con que el Cristianismo sea la primera víctima, sin que se exponga además a aparecer el cómplice. Para tener derecho a recusar tal reproche, hay que recordar de continuo a la sociedad humana que si todavía quiere las virtudes naturales de la moral cristiana, tiene que continuar queriendo a Cristo.

(27) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 161, 1, ad 5m.

fin, que es el primer principio en el orden de lo deseable, son causas de todas las demás virtudes *(sunt causae omnium aliarum virtutum)*. Por consiguiente el hecho de que la humildad sea causada por la reverencia divina no impide que forme parte de la moderación o de la templanza" (28). Caso perfectamente definido de virtud moral que debe su existencia a una virtud teológica.

Un caso análogo, aunque no idéntico, es el de la virtud de paciencia. Esta virtud que tan humilde parece, es una de las que se considerarían a primera vista como más comunes, dado que no son raras las ocasiones en las que uno se ve forzado a ejercerla. Esto se debe tal vez a que no se sabe bien en qué consiste, ya que, si no nos equivocamos, es la única virtud moral sobre la cual Santo Tomás se pregunta, en un artículo de la *Suma* que consagra expresamente a este problema, si es posible poseerla sin la gracia. Tengamos también aquí en cuenta que se trata de una virtud moral propiamente dicha. Tanto menos podrá vacilar Santo Tomás sobre este asunto, cuanto que él mismo la refiere a la virtud cardinal de fortaleza, bajo la autoridad de Cicerón, *De inventione rhetorica*, cap. 54: *Tullius ponit eam fortitudinis partem* (29). Cicerón nada sabía de la Encarnación ni de las virtudes teologales; cuando hablaba de la paciencia se refería a una virtud natural. Santo Tomás está tan lejos de haber olvidado eso, que se hace esta objeción: "Entre los que no están en estado de gracia, algunos tienen más horror al vicio que a los males corporales; de ahí lo que se lee sobre los paganos que fueron capaces de soportar numerosos males por no traicionar a su patria o cometer cualquier otro desmán. Eso es ser verdaderamente paciente. Parecería, pues, que se pudiera poseer la paciencia sin el auxilio de la gracia."

Como podía preverse, Santo Tomás no ignoraba la historia de Horacio Cocles; pero si esta fuerza de alma es lo que se llama paciencia, es preciso comenzar por algo no tan elevado. Puede soportarse una operación quirúrgica para salvar la propia vida; en los tiempos en que se amputaba sin anestesiar, el paciente que aceptaba la operación daba prueba de regular fuerza de voluntad. ¿Era esto paciencia? Soportar el sufrimiento para sanar, supone amar el propio cuerpo tanto como para aceptar el sufrimiento y así salvarlo. Lla-

(28) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 161, 4, ad 1m. Podráse objetar que Santo Tomás considera aquí a la humildad como una virtud moral infusa. Es posible; pero seguiríase entonces de ahí que la humildad debería ser borrada del catálogo de las virtudes naturales y excluída de la moral O es una virtud cristiana, o deja de existir.

(29) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 136, 4, ad *Sed contra.*

mémosle, si se quiere, resistencia o aguante *(tolerantia malorum)*. Bueno es tenerla, pero es una virtud específicamente distinta de la de un héroe que acepta las torturas para salvar, no ya su cuerpo, sino su país. Soportar la muerte por la patria es cosa muy distinta que soportar el sufrimiento para evitar la muerte. Esto es lo que los antiguos llamaban "paciencia", y no sin razón, puesto que, humanamente hablando, morir por la patria es el sacrificio más duro y más hermoso a la vez que pueda consentir un hombre. Notemos sin embargo que no se trata de una virtud sobrehumana. Al crear al hombre para vivir en sociedad, Dios lo dotó de capacidad para ejercitar las virtudes naturales necesarias para que la sociedad subsistiera: *bonum politicae virtutis commensuratum est naturae humanae*. Por lo tanto, debe haber hombres naturalmente capaces de tales sacrificios; su voluntad puede esforzarse, pero no, precisa Santo Tomás que no confunde a los hombres con la multitud, *absque auxilio Dei*. Este socorro divino que lleva la naturaleza a su límite, no es aun la gracia, que la lleva más allá de sus límites. En cambio, es necesario poseer esta gracia para ser capaz de soportar todos los males, todos los sufrimientos, antes que perder la misma gracia. Preferir este bien sobrenatural a todos los bienes naturales es amar a Dios por sobre todas las cosas, en lo cual consiste la caridad. *Et ideo non est similis ratio;* no se trata, pues, de la misma cosa: *patientia non potest haberi sine auxilio gratiae*, y ésta es la verdadera paciencia (30).

Por eso, en la doctrina de Santo Tomás parece difícil aislar de la caridad sobrenatural las virtudes de la vida personal y de la vida social. Ni aún la religión natural, que no es sino una virtud moral natural entre las demás, bastaría para establecerlas en su perfección de virtudes. Es decir, que la vida religiosa sobrenatural es de hecho la condición prácticamente necesaria de toda vida personal y de toda vida social fundadas en las virtudes naturales plenamente dignas de su nombre. Esta vida religiosa es en nosotros obra de la gracia. La participación de la vida divina es para el hombre el germen de una vida nueva. Desde el instante que recibe este don gratuito, el hombre, ser natural, posee algo de sobrenatural que le viene de Dios; ese algo está realmente en él, lo posee verdaderamente y eso es precisamente lo que le permitirá en adelante alcanzar, *por sí mismo*, el bien sobrenatural que es su fin último. Y así lo tenemos llevando en adelante, debido a la presencia y la vida en él de este principio, una vida de participación en la vida divina. Que es lo que se llama vida sobrenatural. La gracia, germen de esta vida, llega en el hombre hasta lo que tiene de más profundo, la esencia misma de su alma, en la que determina una re-generación que es como una re-creación. Sin embargo, esta esencia del alma es la de un alma dotada de razón y de inteligencia; por eso, en cuanto es capaz de un conocimiento intelectual y por ende de amistad con Dios, el alma humana es suceptible de este don sobrenatural y divino. Por donde se concibe que al derramarse desde la esencia del alma humana en sus diversas facultades, la gracia alcance en primer lugar a la más alta de todas, a esa facultad de conocer que es el intelecto, con la razón que no es sino su mismo movimiento. Aquello en virtud de lo cual la naturaleza del hombre es una naturaleza inteligente o, si se prefiere, la naturaleza del hombre en cuanto es inteligente, se designa con el nombre de pensamiento *(mens)*. Por eso, a diferencia de los seres sin razón, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Y siendo una misma cosa con la racionalidad de su naturaleza, la cualidad de imagen de Dios es coesencial al hombre. Ser un pensamiento es ser naturalmente capaz de conocer y amar a Dios. Esta aptitud es una sola cosa con la naturaleza misma del pensamiento. Es tan natural al hombre ser imagen de Dios, como ser un animal racional, es decir, ser hombre. El primer efecto de la gracia es, por consiguiente, el perfeccionamiento de esta semejanza del hombre con Dios, divinizando su alma, su pensamiento y, en consecuencia, su naturaleza íntegra (31). A partir de este momento el hombre puede amar a Dios con un amor digno de Dios, puesto que este amor es de origen divino; por consiguiente, Dios puede aceptar este amor; por la gracia de Dios el hombre se hace santo y justo a los ojos de Dios. La vida de la gracia consiste, pues, en el conocimiento y el amor de Dios, por un alma racional que ha sido hecha partícipe de la naturaleza divina y capaz, gracias a Dios, de vivir en sociedad con él (32).

El precepto de Sócrates, repetido y profundizado por el pensamiento cristiano, recibe así su pleno valor. El hombre tiene el deber de conocerse a sí mismo, de no equivocarse

(30) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 136, 3, ad *Resp.* y ad 2m. Este artículo fué redactado bajo la directa influencia de un escrito de San Agustín, al cual Santo Tomás se refiere expresamente, el *De patientia*, en *Pat. lat.*, t. 40, col. 611-626. Cf. particularmente, *op. cit.*, cap. XV, n. 12, col. 617-618, y cap. XVI, nn. 13-14, col. 618-619.

(31) Sobre el conjunto de estos problemas teológicos, véase A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, Gabalda, 2 vol., 1927.

(32) Sobre la concepción tomista de la vida espiritual, véase A. GARDEIL, *La verdadera vida cristiana*, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

sobre su naturaleza y de discernir, en esta naturaleza, lo que le confiere su eminente dignidad (33). Por cierto que bien pocos lo hacen. Unidad substancial de un intelecto y de un cuerpo, el hombre es la frontera de dos mundos, el de lo inteligible, al que llega por la inteligencia, y el de la materia, que percibe por la sensibilidad. De ahí las dos maneras posibles de hacer uso de la única vida natural de que dispone el hombre, según prefiera dirigirse hacia los inteligibles o hacia los cuerpos. De hecho, la naturaleza exige que se mueva en uno y otro mundo. Según lo hemos descrito, el conocimiento humano no puede llegar a lo inteligible sino por lo sensible. Es decir, que el movimiento natural de la razón comienza necesariamente por orientarlo hacia el mundo de los cuerpos, cuya existencia y cualidades percibimos por los sentidos, y con los cuales construímos progresivamente la ciencia al determinar con exactitud creciente su naturaleza y sus leyes. Así se adquiere poco a poco, ese hábito, esa virtud intelectual que oportunamente hemos clasificado ya con el nombre de ciencia. Por altas y perfectas que sean todas las ciencias tienen de común el hecho de que se refieren a lo inteligible incluído en lo sensible. Aún la matemática está sujeta a lo sensible por su objeto: la cantidad. Pero la materia subsiste en el tiempo. Por eso puede decirse que todas las ciencias de la naturaleza se apoyan en las cosas temporales. En cuanto la razón humana, que siempre es una y la misma, se ejercita en adquirir la ciencia, recibe el nombre de razón inferior, término que designa a la razón en el "empleo" *(officium)* que acaba de ser definido (34). Por el contrario, la razón puede también volverse, mediante un esfuerzo del cual no es incapaz, hacia el mundo de esas realidades suprasensibles: Dios, el ser en cuanto ser, el bien, la verdad, y la belleza, es decir, hacia lo incorpóreo, lo intemporal, en una palabra, lo eterno. Dado que su objeto se distingue específicamente del de las ciencias, debe considerarse como específicamente distinto del conocimiento científico, al conocimiento que de estas materias podemos adqui-

(33) Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., cap. XI. *Le socratisme chrétien.*

(34) Sobre el origen agustiniano de la distinción *ratio inferior* y *ratio superior*, véase la *Introduction a l'étude de saint Augustin*, p. 142. Santo Tomás se refiere a San Agustín, interpretándolo con toda exactitud, en la *Sum. Theol.*, I, 79, 9, ad *Resp.* y ad 3m. La importancia del papel que esta distinción conserva en Santo Tomás, ha sido recientemente puesta de relieve, en espontánea coincidencia, por Jacques MARITAIN, *Science et sagesse*, págs. 257-267, y por el P. M. D. CHENU, *Ratio superior et inferior, un cas de philosophie chrétienne*, en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques", t. 29 (1940), págs. 84-89.

rir, llamársele sabiduría. El "empleo" que el hombre hace de su razón cuando trabaja en la adquisición de la sabiduría, tanto la metafísica, y más aun la teología, se llama "razón superior". Si se tiene en cuenta que por el intelecto el hombre ha sido constituído en su dignidad propia, a imagen de Dios y superior a la bestia, se concluirá que debería dirigirse, como por inclinación natural, hacia los objetos más nobles que pudiera conocer su intelecto. Teóricamente debería ser así; que las cosas sucedan de otra manera es una muestra más de esa ruptura de equilibrio que demuestra padecer la naturaleza humana y que plantea al filósofo un problema cuya solución tiene el teólogo. Pero no es esto lo más grave. El hombre no se contenta con preferir la ciencia a la sabiduría, al punto de creer que podrá comprender mucho mejor lo superior reduciéndolo a lo inferior; la misma ciencia es todavía demasiado elevada para la mayor parte de nosotros. Amarrados a las cosas de aquí abajo, por el agobiante peso de una sensibilidad sin control, son muchísimos los que apenas perciben las voces de la inteligencia y la razón. El alma ha descendido hasta sus vientres. La profunda verdad del platonismo adquiere así todo su valor. Cuando un hombre ha sepultado su intelecto en la tumba de su cuerpo, puede decirse con toda verdad que no se conoce ya a sí mismo. Por cierto que se sabe siempre compuesto de un alma y un cuerpo; pero ha abdicado su realeza tan completamente que parece haber perdido hasta su recuerdo mismo. Al olvidarlo, se olvida a sí mismo, ya que el hombre no hace sino lo que en él hace su "cabeza", esa *mens rationalis*, cuya existencia no es posible ignorar sin dejar de saber lo que uno es (35).

Al divinizar el alma humana, la gracia produce como efecto, no solamente el restablecimiento en beneficio de lo eterno, del equilibrio indebidamente roto a favor de lo temporal, sino que hace surgir una vida nueva, gratuitamente dada a la naturaleza que, precisamente porque esta naturaleza participa de lo divino por derecho de nacimiento, ha de desarrollarse espontáneamente en el orden de lo eterno. Llámasela "vida espiritual", expresión cuyo recio sentido implica esa trascendencia absoluta en relación al cuerpo y al tiempo, propia de las cosas divinas, y como la participación del hombre en lo divino se realiza por la caridad, la vida espiritual es la vida sobrenatural de un alma divinizada por la caridad (36).

(35) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 25, 7, ad *Resp.*

(36) La vida sobrenatural se desarrolla por consiguiente en el pensamiento *(mens)*. En modo alguno se opone a ello el hecho de que el

Parece que éste sea el punto de partida para comprender el entrelazamiento de las virtudes morales naturales en las virtudes morales infusas y en las teologales, conforme a la clara doctrina del autor de la *Suma Teológica.* Incurriría en gran error quien pretendiera desintegrar las virtudes de este organismo teológico para volverlas al estado de virtudes puramente naturales, al menos si se pretende que la moral así obtenida pueda aún ser atribuída a Santo Tomás. Disociar las virtudes de la gracia no es reducirlas al estado natural o de naturaleza, sino al de naturaleza caída; es hacerlas pasar de un estado teológico a otro bien distinto; es reducirlas al estado en que la naturaleza se halla más disminuída, herida en sus facultades de operar en procura del bien y de hacerse con las únicas virtudes dignas de tal nombre que pueden permitirle realizarlo. Por eso la moral natural que describe Santo Tomás es la de una naturaleza sanada por la gracia, que vuelve a encontrarse al fin cerca de su plenitud, gravias a la vida divina que habita en sus profundidades.

De ahí la imposibilidad de contemplar la moral natural, desde una perspectiva verdaderamente tomista, sin juntarla con la vida espiritual, puesto que su perfección es fruto de esta última. Nunca se prevendrá la suficiente a quienes desean emprender este estudio, contra el error fundamental consistente en representarse a cada virtud moral como sobrecargada con un doble teológico, encargado de hacer mejor la misma cosa y de la misma manera. Las virtudes naturales siguen siendo lo que son; quien cambia es el que las posee. La razón superior natural adquiere, pacientemente y mediante largo esfuerzo, la virtud de sabiduría, cima de la vida intelectual y de la vida moral. El que la posee se llama sabio. Gracias a esta virtud intelectual es ese hombre capaz de conocer las cosas divinas y eternas, según el recto juicio de una razón bien informada. En el alma del hombre regenerado por la gracia, el don sobrenatural de Sabiduría opera de muy distinta manera. Establece un parentesco entre el alma del sabio y las cosas divinas, divinizándola. De manera que el don de Sabiduría no agrega una razón superior a la razón superior natural, sino permite que la razón, al dedicarse a la investigación de lo divino se encuentre, por decirlo así, en su propio terreno, adivinando por instinto el verdadero bien mucho antes que la demostración se lo enseñe,

sujeto de la caridad sea la voluntad *(Sum. Theol.*, Ia IIae, 24, 1, ad *Resp.)*; como la voluntad es un *appetitus intellectivus*, pertenece por pleno derecho al orden del pensamiento. La doctrina de la imagen de la Trinidad en el alma lo implica además manifiestamente.

capaz de conducirla a él si el hombre lo desea, haciendo innecesaria en muchos casos, dicha demostración. La teología natural de un cristiano es la obra de una razón superior esencialmente idéntica a la de cualquier otro metafísico, pero penetrada por una vida espiritual profunda que la connaturaliza con las realidades de que habla. Por eso sabe hablar de ellas tan bien (37).

Toda sabiduría es un conocimiento de las cosas divinas que permite juzgar de ellas con exactitud. El don de Sabiduría habita por consiguiente el entendimiento, y lo connaturaliza con las cosas divinas al hacerlo participar de la luz y la estabilidad de las ideas de Dios. Al sabio no le basta con contemplar estas reglas "eternas", como gustaba llamarlas San Agustín, para conocer, sino que las consulta también para obrar. En un alma emparentada con lo divino por su vida espiritual, el don de Sabiduría tiene por esa razón una eficacia práctica además de la especulativa. No solamente dirige la contemplación, sino también la acción (38).

Nada ilustra mejor sobre el carácter "vital" de la espiritualidad que esta reivindicación, por parte de la Sabiduría sobrenatural, de una función práctica. Considerada como virtud es uno de esos hábitos intelectuales puramente especulativos de los cuales Santo Tomás declara que *non perficiunt partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciunt, sed solam intellectivam* (39). Hecha de conocimientos, su función estriba en regular todos los demás conocimientos en cuanto tales, es decir en permitirnos ver la verdad y no en hacer el bien. Se trata, por consiguiente, de una virtud de la cual el intelecto es, no solamente sede, sino también causa. No sucede así con la Sabiduría infusa, don del Espíritu Santo. Su función propia no consiste en hacernos ver en Dios los primeros principios del conocimiento, sino en hacernos participar de ellos, en cuanto son la misma verdad divina. Esta virtud sobrenatural no nos descubre las Ideas, esas reglas divinas por las cuales la razón

(37) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 45, 2, ad *Resp.* Santo Tomás se vale en este texto de un ejemplo que ha llegado a ser clásico y que ha repetido mucho. Hay dos maneras de hablar de la castidad; una es la del profesor de moral que conoce y enseña esta virtud porque posee la ciencia de la moral; la otra es la del hombre casto que, aunque ignore la ciencia moral, juzga por instinto y correctamente lo que es casto y lo que no lo es. Lo juzga "per quamdam connaturalitatem"; así es cómo el don de la Sabiduría enriquece a la razón superior, emparentándola con lo divino que es su objeto. Nótese que este don pertenece a todo hombre que posea la gracia y no esté en estado de pecado mortal. *Sum. Theol.*, IIa IIae, 45, 5, ad *Resp.*

(38) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 45, 3, ad *Resp.* Cf. I, 64, 1, ad *Resp.*

(39) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 57, 1, ad *Resp.*

humana juzga todas las cosas; en una palabra, en ninguna manera constituye una vista intelectual de la causa suprema que es Dios; sino que por ser una participación viva de Dios, nos permite escrutarle y manejar los primeros principios del conocimiento con un entendimiento divinizado.

La raíz de esta Sabiduría es, por consiguiente, no tanto una intuición cognitiva cuanto una comunión de la naturaleza cognoscitiva con lo divino. Su efecto, "la rectitud de un juicio que sigue las razones divinas", no es producido por el hábito que adquiere el metafísico de hacer uso correcto de su razón en estas materias; la rectitud de su juicio proviene de más lejos, de ese parentesco sobrenatural que lo hace miembro de la familia de las cosas divinas. Pues bien, no existe otro camino para emparentar al hombre con Dios que la caridad. Para "concordar" con lo divino, como decía Dionisio, es decir para acogerlo en sí, en vez de "verlo" desde fuera, para impregnar, empapar la propia substancia en su substancia, es necesario amarlo con amistad: *compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem nos unit Deo.* He aquí por qué la Sabiduría sobrenatural, cuya esencia reside en el entendimiento, tiene sin embargo su causa en la voluntad. Esta causa es la Caridad (40).

Nacida de la caridad sobrenatural, que fija al alma en el fin último del hombre, la Sabiduría no tiene, pues, simplemente una función práctica particular, legítima solamente en ciertos casos definidos, sino que por ella la caridad alcanza, penetra y dirige todos nuestros actos, orientándolos hacia el Bien supremo que deben alcanzar, so pena de ser actos fracasados. No se trata pues aquí simplemente de una transferencia general de intención. No es posible tomar la moral e incluirla tal cual es en la moral cristiana. La caridad no deja ninguna virtud moral en el estado en que la encuentra. No hay un solo acto moral que por su acción no se convierta en *otro acto*, como puede comprobarse con un simple vistazo sobre la metamorfosis que les hace sufrir la caridad (41).

(40) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 45, 2, ad *Resp.*

(41) No faltará quien se interese, dada la luz que arroja esta tesis teológica sobre la unidad profunda del tomismo, por la posición que adopta Santo Tomás sobre el problema clave que atraviesa toda la historia del cristianismo, incluso la de la Reforma: si la caridad es en el hombre el mismo Dios, o un don sobrenatural creado por Dios. La primera hipótesis parece exaltar la caridad al más alto grado; pero de hecho conduce al resultado de impedir que el acto de caridad sea realizado por el hombre. La caridad deja de ser en tal caso el principio, interior al hombre, de los movimientos de caridad que gobiernan la voluntad. O sea que ésta no se mueve por *su* caridad, sino que es movida por la caridad de Dios; por eso Santo Tomás considera a la caridad como "aliquid creatum in anima": *Sum. Theol.*, IIa IIae, 23, 2, ad *Resp.* En cuanto al contexto histórico de estos problemas, ver P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, París, J. Vrin, 1935.

Reducida a su último fundamento, esta virtud reposa sobre el hecho, humanamente imprevisible e imposible, de que el hombre debe compartir un día la beatitud eterna de Dios. Somos amigos de nuestros parientes porque vivimos con ellos; podemos tener amistad con nuestros conciudadanos porque compartimos la misma vida nacional; por la gracia de la Encarnación, que diviniza la naturaleza humana, podemos tener amistad con Dios porque podemos vivir con él. Tener participación en la vida de Dios, poseer cierto valor ante él, ser tenidos en cuenta en su vida, y saberlo, éste es el principio de nuestra amistad con él (42). Ninguna otra virtud, ni aún de aquéllas que son dones gratuitos, puede compararse a ésta, ya que ninguna llega a Dios con esta íntima profundidad. La fe y la esperanza nos permiten comprenderlo como causa de la verdad que revela y del bien que promete; no nos lo hacen, pues, comprender sino como causa de los dones que nos hace. La caridad, en cambio, nos hace llegar a Dios mismo. Se cree en la verdad de Dios; se espera de Dios la bienaventuranza; se cree y se espera también *en Dios* como substancia y causa de la verdad revelada y de la bienaventuranza prometida; pero se ama a Dios por Dios y porque es Dios (43). La caridad llega a él y en él se detiene, y nada tiene ya que esperar, pues todo lo posee.

De manera que un alma que vive de la caridad sobrenatural nada puede ya querer sino a Dios mismo, o, si quiere lo demás, no puede quererlo sino en unión de voluntad con él. Amar lo que Dios ama, como él lo ama, esto es ciertamente ese *eadem velle, eadem nolle* en que consiste la amistad. Pues bien, acabamos de decir que esta amistad se basa en el hecho de que Dios comparte con el hombre cierto bien, su bienaventuranza, es decir, él mismo. Por eso el hombre debe amar a Dios por encima de todas las cosas, como causa y substancia de su amistad con él. La caridad sobrenatural lleva así a término la aspiración más profunda y más universal de la naturaleza. Todo movimiento natural es la operación de un cuerpo que, sabiéndolo o no, opera en procura de cierto fin. Cada operación natural es por lo tanto la actualización de un deseo. Todo lo que se mueve, y también todo lo que es movido, ama. La piedra que cae, la llama que se eleva, el árbol que crece, el animal que busca su presa,

(42) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 23, 5, ad *Resp.*

(43) *Ibid.*

viviente o no, cada ser es movido por un amor, natural, si carece de conocimiento, animal, si es un ser que conoce. El hombre, dotado de inteligencia y de razón, es capaz de conocer que Dios existe, que nos ha creado e invitado a compartir con él todos estos bienes. De ahí un amor natural del hombre hacia Dios, una como primordial amistad natural, por la que el hombre ama naturalmente a Dios por encima de todas las cosas. Más bien debe decirse: amaría, porque la naturaleza del hombre ya no está intacta (44). Por consiguiente, el primer efecto de la gracia consiste en la restauración de este amor natural a Dios por sobre todas las cosas, que se encontrará en adelante, no ciertamente destruído, sino integrado en el amor sobrenatural del hombre a Dios. La amistad sobrenatural fundada en la participación de la bienaventuranza divina restituye al hombre en primer lugar la amistad natural que primivamente tenía con Dios. A partir de este momento toda la moral natural resucita, con el orden y la jerarquía de las virtudes que la componen. Pero no podrá durar fuera de las condiciones que la hicieron renacer; para el hombre en estado de naturaleza caída, solamente la gracia hace posible esta voluntad estable del bien que en la naturaleza misma sólo quiere la voluntad de Dios.

(44) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 26, 3, ad *Resp.*

VI. EL FIN ÚLTIMO

El orden íntegro de las criaturas deriva de una sola causa y tiende hacia un solo fin. Por consiguiente podemos esperar que el principio regulador de las acciones morales sea idéntico al de las leyes físicas; la causa profunda que hace que la piedra caiga, que la llama se eleve, que los cielos giren y que los hombres quieran, es la misma; cada uno de estos seres no obra sino para lograr, por sus operaciones, la perfección que le es propia y realizar con ello su fin, que es representar a Dios: *unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem* (1). No obstante, dado que cada ser se define por una esencia propia, ha de agregarse que tendrá su manera propia de realizar su fin común. Porque, en efecto, todas las criaturas, aun las desprovistas de intelecto, están ordenadas hacia Dios como hacia su último fin; y ya que todas las cosas alcanzan su fin último en la medida en que participan de su semejanza, es necesario que las criaturas inteligentes alcancen su fin de una manera peculiar a ellas, es decir por su operación propia de criaturas inteligentes y con conocimiento de ese fin. Por lo tanto, es inmediatamente evidente que el fin último de una criatura inteligente es conocer a Dios (2). Esta conclusión es inevitable y otros razonamientos tan directos como éste podrían confirmarnos en el sentimiento de su necesidad. Sin embargo no estaremos íntimamente convencidos de esa verdad hasta haber visto cómo este fin último recibe y ordena en sí todos los fines intermedios y cómo todas las felicidades particulares no son sino las premisas de esta bienaventuranza.

El hombre, ser voluntario y libre, obra siempre, decíamos, con miras a un fin del cual reciben sus actos su propia especificación; es decir, que se clasifican bajo diversas especies según los fines que constituyen, a la vez, su principio y su término (3). Pues bien, no cabe duda de que existe, además de la multitud de los fines particulares, un fin último de la

(1) Véase más arriba, pág. 272.
(2) *Cont. Gent.*, III, 25.
(3) *De virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3 y qu. II, art. 3, ad *Resp.*

vida humana tomada en conjunto. Los fines, en efecto, están ordenados y son queridos los unos a causa de los otros y si no hubiera fin último habría que remontarse necesariamente hasta el infinito en la serie de los fines. Lo mismo que si la serie de los motores y los móviles fuera infinita, nada sería deseado, ni ninguna acción llegaría a su término. Toda acción parte, en efecto, de un fin y en él acaba. Por eso debe concederse necesariamente la existencia de un último fin ([4]). Al mismo tiempo síguese que todo lo que el hombre quiere lo quiere con miras a este último fin. El último fin mueve al apetito como el primer motor mueve a todos los demás móviles. Ahora bien, es evidente que cuando una causa segunda imprime un movimiento, no puede hacerlo sino en cuanto es a su vez movida por el primer motor. Del mismo modo, en consecuencia, los fines segundos no son deseables ni mueven al apetito sino en cuanto son ordenados hacia el fin último, que es el primero de todos los objetos deseables ([5]). Veamos en qué consiste este último fin.

Si buscamos bajo qué aspectos se lo representan los hombres, veremos que son muy diversos y bien singulares. Riquezas, salud, poder, etc., todos los bienes del cuerpo, en una palabra, han sido considerados como el Soberano Bien y último fin. Pero estos son otros tantos errores manifiestos. El hombre, en efecto, no es el fin último del universo; es un ser particular, ordenado como todos los demás hacia un fin superior. La satisfacción o la conservación de su cuerpo no pueden constituir por consiguiente el Soberano Bien ni el último fin. Y aunque concediéramos que el fin de la razón y de la voluntad humanas fuera la conservación del ser humano, no por eso podría deducirse que el fin último del hombre consista en algún bien corporal. El ser humano, en efecto, se compone de un alma y un cuerpo; y, si bien es cierto que el ser del cuerpo depende del alma, no lo es que inversamente el ser del alma dependa del cuerpo. Por el contrario, el cuerpo es el que está ordenado en orden al alma, como la materia lo está en orden a la forma. En ningún caso el fin último del hombre, la bienaventuranza, podría ser considerado como situado en algún bien de orden corporal ([6]).

¿Consistirá ese fin en la voluptuosidad o en algún otro bien del alma? Si designamos con el término *bienaventuranza*, no ya a la adquisición o la posesión de la bienaventuranza, que efectivamente depende del alma, sino aquello mismo en que consiste la bienaventuranza, hemos de decir que la bienaventuranza no es ninguno de los bienes del alma, sino que está fuera del alma e infinitamente por encima de ella. *Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam* ([7]). Efectivamente es imposible que el fin último del hombre sea el alma humana, o cualquier cosa que le pertenezca. El alma, considerada en sí misma, está simplemente en potencia; su ciencia o su virtud necesitan pasar de la potencia al acto. Pero lo que está en potencia es, con respecto a su acto, como lo incompleto respecto de lo completo; la potencia existe sólo en razón del acto. Es, pues, evidente que el alma humana existe en razón de otra cosa, y que por consiguiente no es en sí misma su último fin. Pero es mucho más evidente aún que ningún bien del alma humana constituye el Soberano Bien. El Bien que constituye el fin último no puede ser sino el bien perfecto, el que satisfaga plenamente al apetito. Pues bien, el apetito humano, es decir, la voluntad, tiende, según hemos establecido, hacia el bien universal. Por otra parte resulta claro que todo bien inherente a un alma finita como la nuestra, debe ser un bien finito y participado. Por eso es imposible que ninguno de estos bienes pueda constituir el Soberano Bien del hombre y llegar a ser su último fin. Digamos además que en tesis general la beatitud del hombre no puede consistir en ningún bien creado. No puede residir, decíamos, sino en un bien perfecto y que satisfaga plenamente al apetito; —en efecto, no sería el fin último si, una vez adquirido, dejara aún algo que desear—; y, puesto que nada puede satisfacer plenamente la voluntad humana sino el bien universal que es su propio objeto, síguese necesariamente que todo bien creado y participado es impotente para constituir el Soberano Bien y el último fin. Por consiguiente solamente en Dios está la beatitud del hombre ([8]), como bien primero y universal, fuente de todos los demás bienes.

Sabemos ya en qué consiste la bienaventuranza; vamos a determinar cuál es su esencia. Veamos la exacta significación de esta cuestión. El término *fin* puede tener dos sentidos. Puede designar la cosa que se desea obtener; y en este sentido se dice que el fin que persigue el avaro es el dinero. Pero también puede significar la adquisición, o la posesión, o en fin el uso y goce de lo que se desea; y en este sentido

([4]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, I, 4, ad *Resp.*
([5]) *In IV Sent*, dist. 49, qu. I, art. 3, *Sum. Theol.*, Ia IIae, 1, 6, ad *Resp.*
([6]) *Cont. Gent.*, III, 32. *Comp. Theol.*, II, 9. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 2, 5, ad *Resp.*

([7]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 2, 7, ad *Resp.*
([8]) *Cont. Gent.*, IV, 54. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 2, 8, ad *Resp. Compend. Theol.*, I, 108, y II, 9.

la posesión del dinero constituye el fin perseguido por el avaro. Estos dos sentidos deben también ser distinguidos en lo que concierne a la bienaventuranza. Ya sabemos lo que ésta es en el primer sentido, a saber el bien increado que llamamos Dios, único que, por su infinita bondad, puede satisfacer perfectamente a la voluntad del hombre. Ahora examinaremos en qué consiste la bienaventuranza si la tomamos en el segundo sentido.

Y en primer lugar, es claro que, contemplada bajo este aspecto, la bienaventuranza es un bien creado. Sin duda alguna la causa o el objeto de la bienaventuranza es, como ya lo hemos establecido, algo increado. Pero la esencia misma de la bienaventuranza, es decir la adquisición y goce por parte del hombre del fin último, es necesariamente algo humano y, en consecuencia, algo creado ([9]). Podemos agregar que este algo es una operación y un acto, dado que la bienaventuranza constituye la perfección superior del hombre y que la perfección implica el acto, así como la potencia implica la imperfección ([10]). Y podemos agregar en fin que esta operación es la del intelecto humano, con exclusión de toda otra potencia del alma. En efecto, no puede pretenderse que la bienaventuranza pueda ponerse en una operación del alma sensitiva. Hemos probado que el objeto de la bienaventuranza no reside en los bienes corporales; ahora bien, estos bienes son los únicos que pueden lograr las operaciones sensitivas del alma; por consiguiente son radicalmente impotentes para conferirnos la bienaventuranza ([11]). Mas por otra parte resulta que, entre el intelecto y la voluntad que constituyen la parte racional de nuestra alma, el intelecto es la única potencia capacitada para captar de manera inmediata el objeto de nuestra bienaventuranza y de nuestro último fin. Distinguimos, en efecto, en el seno de la bienaventuranza, lo que constituye su misma esencia y la delectación que siempre la acompaña pero que, con respecto a la bienaventuranza considerada en su esencia, constituye en último análisis un simple accidente ([12]). Siendo esto así, resulta evidente que la bienaventuranza no puede consistir, esencialmente, en un acto voluntario. Todos los hombres desean efectivamente su fin último, cuya posesión representa para ellos

([9]) *Sum. Theol.*, I, 26, 3, ad *Resp.* y Ia IIae. 3, 1, ad *Resp.*
([10]) *Sum Theol.*, Ia IIae, 3, 2, ad *Resp.*
([11]) *Cont. Gent.*, III, 33. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 3, 3, ad *Resp. Compend. Theol.*, II, 9.
([12]) Notemos por lo demás que si bien la bienaventuranza no consiste en la delectación que la acompaña, la delectación va sin embargo *necesariamente* unida a la bienaventuranza. Cf. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 4, 1, ad *Resp.*

el supremo grado de perfección y, en consecuencia, la bienaventuranza. Pero no corresponde a la voluntad la aprehensión de un fin. La voluntad se dirige hacia los fines ausentes al desearlos y, hacia los presentes, al complacerse y deleitarse en reposar en ellos. Mas resulta que desear un fin no es aprehenderlo, sino simplemente moverse hacia él. En cuanto a la delectación, no surge en la voluntad sino en razón de la presencia del objeto. En otros términos, la voluntad se deleita en un objeto solamente cuando se halla presente y no se debe razonar como si el objeto solamente se hiciera presente porque la voluntad se deleita en él. Por consiguiente la esencia misma de la bienaventuranza consiste en un acto del intelecto; únicamente puede ser considerada como un acto de la voluntad la delectación que la acompaña ([13]).

Las argumentaciones precedentes presuponen que si la bienaventuranza puede ser adquirida por una operación humana, sólo podrá serlo por la más perfecta y la más alta de todas. Este mismo principio nos permite afirmar además que la bienaventuranza debe consistir en una operación del intelecto especulativo más bien que del intelecto práctico. La potencia más perfecta del intelecto es aquélla cuyo objeto es el más perfecto, a saber, la esencia de Dios. Pues bien, esta esencia es el objeto del intelecto especulativo y no del intelecto práctico. El acto que constituye la bienaventuranza debe ser por lo tanto de naturaleza especulativa, lo cual significa que debe ser una contemplación ([14]); pero aun falta por precisar su objeto. Esta contemplación, fuente de la bienaventuranza, ¿consistirá, acaso, en el estudio y la consideración de las ciencias especulativas? Para responder a esta pregunta debemos distinguir entre las dos bienaventuranzas accesibles al hombre: perfecta la una, la otra imperfecta. La bienaventuranza perfecta es la que logra la esencia verdadera de la bienaventuranza; la imperfecta no la logra, pero participa, en algunos puntos particulares, de algunos de los caracteres que definen la verdadera bienaventuranza. Pues bien, es cierto que la verdadera bienaventuranza no puede referirse, en su esencia misma, al conocimiento de las ciencias especulativas. Cuando consideramos las ciencias especulativas, el alcance de nuestra mirada no podría en efecto extenderse más allá de los primeros principios de esas ciencias, dado que la totalidad de cada ciencia está virtualmente contenida en los principios de los cuales se deduce. Pero los

([13]) *Cont. Gent.*, III, 26, *Sum. Theol.*, I, 26, 2, ad 2m y Ia IIae, 3, 4, ad *Resp. Quodlib.*, VIII, 9, 1.
([14]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 3, 5, ad *Resp.*

primeros principios de las ciencias especulativas no nos son conocidos sino gracias al conocimiento sensible; por consiguiente, la consideración total de las ciencias especulativas no podrá elevar a nuestro intelecto más allá del punto al que pueda conducirlo el conocimiento de las cosas sensibles. Por eso basta con examinar si el conocimiento de lo sensible puede o no constituir la bienaventuranza superior del hombre, es decir su más alta perfección. E inmediatamente vemos que no. Lo superior no encuentra su perfección en lo inferior, en cuanto tal. Lo inferior no puede contribuir a la perfección de lo que le es superior sino en cuanto participa, por limitada que sea, de una realidad que está sobre él y está también sobre aquello a lo cual aporta cierta perfección. Es evidente que la forma de la piedra, por ejemplo, o de cualquier otro objeto sensible, es inferior al hombre. Por eso, si en el conocimiento sensible, la forma de la piedra confiere alguna perfección al intelecto humano, no será por ser simplemente la forma de la piedra, sino porque esta piedra participa de cierta realidad de un orden superior al del intelecto humano: la luz inteligible, por ejemplo, o cualquier cosa del mismo género. Todo conocimiento capaz de conferir alguna perfección al intelecto humano supone, por lo tanto, un objeto superior a este intelecto, lo cual es eminentemente cierto para el conocimiento humano absolutamente perfecto que le conferiría la contemplación beatífica. Todo esto es consecuencia de las conclusiones a las que habíamos llegado en lo referente al valor y alcance del conocimiento humano. Lo sensible es su objeto propio; por lo tanto el espíritu humano no puede encontrar la bienaventuranza y su más alta perfección en la consideración de lo sensible, al cual se limitan las ciencias especulativas (15). Pero puede, sí, encontrar en él la bienaventuranza imperfecta, la única que nos sea accesible en esta vida. Así como las formas sensibles participan de cierta semejanza con las substancias superiores, igualmente la consideración de las ciencias especulativas es una especie de participación en la verdadera y perfecta bienaventuranza (16). Por ellas, en efecto, nuestro intelecto pasa de la potencia al acto, si bien no lo conducen a su completa y última actualidad.

Esto significa que la bienaventuranza esencial y verdadera no es de este mundo; sólo puede encontrarse en la clara

(15) *Cont. Gent.*, III, 48. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 3, 6, ad *Resp.*
(16) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 3, 5, ad *Resp.*, y 6, 3, ad *Resp.* "Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi." *De Veritate*, XX, 3, ad *Resp.*

visión de la esencia de Dios. Para descubrir la verdad de esta conclusión, hay que tener presentes los dos principios siguientes: el primero consiste en que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear o buscar; el segundo, que la perfección de una potencia del alma se mide siempre por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del intelecto es el *quod quid est*, es decir la esencia de la cosa. En consecuencia la perfección del intelecto se mide por su conocimiento más o menos profundo de la esencia de su objeto. Si por ejemplo un intelecto conociera la esencia de algún efecto, sin que el conocimiento del efecto le permitiera conocer la esencia de su causa, podrá decirse que conoce la existencia de esta causa, pero no su naturaleza, el *an sit* y no el *quid est;* en una palabra, no podrá decirse pura y simplemente que conozca la causa. Subsiste, pues, en el hombre que conoce y que sabe que el efecto tiene una causa, un deseo natural de conocer en qué consiste dicha causa. Esta es la fuente de esa curiosidad y de ese asombro que, según el Filósofo, son el origen de toda investigación. Quien ve un eclipse de sol, juzga inmediatamente que ese hecho tiene una causa; pero como la ignora, se asombra, y porque se asombra, la investiga; y esta investigación no concluirá hasta que haya descubierto, en su esencia misma, la causa del fenómeno. Recordemos ahora lo que el intelecto humano conoce de su creador. Hemos podido ver que, hablando con propiedad, no conoce otras esencias que las de algunos objetos sensibles y creados, y que desde ellos se eleva hasta saber que Dios existe, aunque sin alcanzar jamás en su perfección la esencia misma de la causa primera. Por eso el hombre experimenta el deseo natural de conocer plenamente y de ver directamente la esencia de esta causa; pero si naturalmente desea la bienaventuranza, no sabe, en cuanto es hombre y sin la luz de la revelación, en qué consiste esa bienaventuranza; o si lo sabe es sólo en la medida en que Dios puede ser conocido a partir de las cosas sensibles. Por consiguiente no alcanzará su último fin ni su más alta perfección, sino por su unión con Dios, único objeto cuya contemplación puede satisfacer enteramente a las potencias más altas de su alma y elevarla a su completa perfección (17).

Esta bienaventuranza, trascendente al hombre y a la naturaleza, no es sin embargo un término adventicio imaginado para hacer concordar la moral con la religión; entre

(17) *Sum. Theol.*, I, 12, 1; Ia IIae, 3, 8, ad *Resp.* Cf. *De Verit.*, VIII, 1, ad *Resp.* *Quodlib.*, X, qu. 8, ad *Resp.*

la bienaventuranza terrena, que nos es accesible aquí abajo, y la bienaventuranza celestial a la que somos llamados, hay un íntimo acuerdo y casi una continuidad. El fin último no es una negación de nuestros fines humanos, sino que al contrario los recoge sublimándolos, y nuestros fines humanos son, a su vez, como otras tantas imitaciones parciales y substitutos imperfectos de nuestro último fin. No hay una sola, de entre las cosas que deseamos, cuyo deseo, interpretado y regido por la razón, no pueda recibir una legítima significación. Deseamos en este mundo la salud y los bienes del cuerpo; pero la salud y la perfección del cuerpo son en efecto condiciones favorables a las operaciones del conocimiento por las cuales alcanzamos la más perfecta felicidad humana. Deseamos en esta vida los bienes exteriores, tales como los de la fortuna; pero es que ellos nos permiten vivir y realizar las operaciones de la virtud contemplativa tanto como los de la virtud activa; si bien no son esenciales para la bienaventuranza, son al menos sus instrumentos. Deseamos también la sociedad de nuestros amigos, y tenemos razón, porque si se trata de la felicidad de la vida presente, el hombre feliz necesita amigos; no para aprovecharse de ellos: el sabio se basta a sí mismo; no para la obtención de placeres; el sabio encuentra el placer perfecto en el ejercicio de la virtud; sino para tener materia sobre la cual pueda ejercerse su virtud. Sus amigos le sirven para recibir sus beneficios y constituyen el terreno sobre el cual se despliega la perfección de su virtud. Inversamente, decíamos antes, todos los bienes se hallan sublimados y ordenados en la bienaventuranza celestial. Aun cuando el hombre ve a Dios cara a cara en la visión beatífica, aun cuando su alma llega a semejarse a una Inteligencia separada, su bienaventuranza no es la de un alma separada del cuerpo. Encontramos el compuesto hasta en la gloria del cielo: *cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem ejus perfectionem excludat.* Antes de la bienaventuranza, el cuerpo es el ministro del alma y el instrumento de las operaciones inferiores que nos facilitan su logro; durante la bienaventuranza, en cambio, el alma es la que recompensa a su servidor, le confiere la incorruptibilidad y le hace participar de su inmortal perfección: *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur* (18). Unida a este cuerpo otrora animal al que su gloria espiritualiza, el alma no necesita ya los bienes materiales requeridos por nuestra vida animal; tampoco ne-

(18) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 4, 6, ad *Resp.*

cesita otro amigo que su Dios, que la conforta con su eternidad, su verdad y su amor. Sin embargo, quizá no esté fuera de lugar creer que el goce del cielo no es un goce solitario, y que la bienaventuranza celestial, completada por la visión del goce recíproco de los bienaventurados, se embellezca también con una eterna amistad (19). Así el tomismo continúa lo natural en lo sobrenatural, ya que después de haber asignado la descripción del hombre total y no la del alma humana como objeto inmediato de la filosofía, define el destino del hombre total y no simplemente el del alma humana. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal cual la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre total.

(19) *Sum. Theol.*, Ia IIae, 4, 8, ad *Resp.*

VII. EL ESPÍRITU DEL TOMISMO

Hemos contemplado hasta aquí numerosos aspectos de los problemas más importantes abordados por la filosofía tomista, esforzándonos, al discutir dichos problemas, por hacer visible el lazo que asegura la continuidad de sus soluciones. Acaso no sea inútil, al llegar al término de esta exposición, echar una mirada de conjunto sobre el camino recorrido y hacer resaltar con toda la precisión posible, la línea constante que revela la actitud filosófica de Santo Tomás de Aquino.

Se habrá observado sin duda, o por lo menos sentido, el carácter tan fuertemente unificado de la doctrina; constituye ésta una explicación total del universo considerado desde el punto de vista de la razón. Este carácter proviene de que la trama del tomismo está entretejida íntegramente con un pequeño número de principios que perpetuamente se cruzan; y aun acaso, en último término, a que toda ella ha sido deducida por entero de los diversos aspectos de una misma idea, la idea de ser. El pensamiento humano no se satisface hasta que se apodera de una existencia; pues bien, un ser jamás reduce nuestro intelecto a la comprobación estéril de un dato, sino que lo invita al contrario a investigarlo enteramente y solicita nuestra actividad intelectual por la multiplicidad de aspectos que en él descubre. En tanto que tal ser no se distingue de sí mismo es uno; y en este sentido, puede decirse que el ser y lo uno se equivalen, tanto que no es posible dividir una esencia sin que a la vez se pierdan su ser y su unidad. Pero por el hecho de que un ser se afirma por definición como inseparable de sí mismo, pone el fundamento de la verdad que de él puede afirmarse: decir la verdad será decir lo que es y atribuir a cada cosa el ser que la define; es decir que el ser de la cosa define la verdad de la cosa, y es la verdad de la cosa la que funda la verdad del pensamiento. Pensamos la verdad propia de una cosa, cuando le atribuímos el ser que esa cosa es; así se establece el acuerdo entre nuestro pensamiento y su esencia, acuerdo que funda la verdad de nuestro conocimiento, así como el acuerdo íntimo que subsiste entre su esencia y el pensamiento eterno que

Dios tiene de ella funda la verdad de la cosa fuera de nuestro pensamiento. La línea de las relaciones de verdad no es, por consiguiente, sino un aspecto de la línea de las relaciones de ser. Lo mismo sucede en lo que concierne al bien. Todo ser en cuanto puede ser conocido es el fundamento de una verdad; pero en cuanto se define por cierta cantidad de perfección, y en consecuencia en cuanto es, es deseable y se nos ofrece como un bien; de ahí el movimiento que se desarrolla en nosotros para apoderarnos de él cuando nos hallamos en su presencia. Así el ser mismo y sin que nada exterior se le agregue, se pone y afirma en su unidad, su verdad y su bondad; cualquiera que sea la relación de identidad que nuestro pensamiento pueda afirmar en uno cualquiera de los momentos de la síntesis que constituye el sistema; cualquiera que sea la verdad que sentemos o el bien que deseemos, nuestro pensamiento se refiere siempre al ser para establecerlo de acuerdo consigo mismo, para asimilar su naturaleza por modo de conocimiento o gozar de su perfección por modo de voluntad.

Pero el tomismo no es un sistema, si por tal se entiende una explicación global del mundo, que se dedujera o construyera a la manera idealista, a partir de principios afirmados *a priori*. Ni aun el mismo ser constituye una noción cuyo contenido pueda ser definido de una vez por todas y afirmado *a priori;* no hay sólo una manera de ser, y esas distintas maneras deben ser comprobadas. La que más inmediatamente se nos presenta es la nuestra y la de las cosas corporales entre las cuales vivimos. Cada uno de nosotros es, aunque de una manera incompleta y deficiente; en el campo de experiencia que nos es directamente accesible no encontramos sino compuestos substanciales análogos a nosotros, formas insertas en otras tantas materias de tan indisoluble manera que esta inserción misma define a tales seres y que la acción creadora de Dios al darle ser, termina directamente a la unión de materia y forma que los constituye. Por imperfecto que sea un ser de este género, posee cierta perfección en la misma medida en que posee el ser; en él descubrimos ya las relaciones trascendentales que le son inseparables y que ya hemos definido; pero simultáneamente comprobamos que, por una razón cuya profunda naturaleza queda por determinar, estas relaciones no son fijas o definidas. Todo ocurre, y es éste un hecho de experiencia, como si debiéramos luchar para establecer estas relaciones, en lugar de gozar apaciblemente de ellas, como ante un bien de que nos hicieran don. Nosotros somos, y somos idénticos a nosotros mismos; pero no completamente. Hay como un mar-

gen que no nos deja llegar totalmente a nuestra propia definición; ninguno de nosotros realiza plenamente la esencia humana, ni aun la noción completa de su propia individualidad; de ahí resulta, en vez de una simple manera de ser, un esfuerzo permanente por mantenerse en el ser, conservarse y realizarse. Esto sucede a todos los seres sensibles que descubrimos en torno nuestro; el mundo es trabajado perpetuamente por fuerzas, agitado por movimientos, y se halla en un continuo devenir, así como el hombre está sin cesar en camino para pasar de un estado a otro.

La comprobación de este devenir universal tiene su fórmula en la distinción de la potencia y del acto, que rige a todos los seres objetos de nuestra experiencia y que sólo pretende formular esta experiencia misma. Tal como lo hiciera Aristóteles, que comprueba la universalidad de su aplicación y la imposibilidad de definirla, Santo Tomás prefiere valerse de esta distinción que no explicarla. Es que consiste en una especie de postulado, una fórmula en la que se inscribe un hecho, la aceptación de una propiedad, no ya del ser en cuanto tal, sino del modo de ser definido que nos proporciona la experiencia. Toda esencia que no realiza completamente su definición, es acto en la medida en que la realiza; potencia, en la medida en que no la realiza; privación, en la medida en que sufre por no realizarla. En cuanto está en acto, ella constituye el principio activo que dará lugar al movimiento de realización; de la actualidad de la forma partirán todas las tentativas de este género; ella es el origen del movimiento, la razón del devenir, ella es causa. Por consiguiente también aquí, lo que en las cosas hay de ser es la razón última de todos los procesos naturales que comprobamos en el ser, en cuanto comunica su forma como causa eficiente, el que produce el cambio como causa motriz y le asigna una razón para producirse como causa final. He aquí lo que conocemos de los seres que se mueven sin cesar debido a una profunda necesidad de existir y de completarse.

Mas no podemos reflexionar sobre semejante experiencia sin caer en la cuenta de que ella no contiene la razón suficiente de los hechos que pone ante nuestra vista. Este mundo del devenir que se agita para encontrarse, estas esferas celestes que se buscan perpetuamente en cada uno de los puntos sucesivos de sus órbitas, estas almas humanas que captan al ser y lo asimilan por su intelecto, estas formas substanciales que sin cesar buscan nuevas materias en las cuales realizarse, no contienen en sí mismos la razón de lo que son. Si estos seres se explicaran por sí mismos nada les faltaría o, inversamente, sería necesario que nada les faltara para que se explicaran

por sí mismos; pero en tal caso y por lo mismo cesarían de moverse para encontrarse, reposarían en la integridad de su esencia al fin realizada y cesarían de ser lo que son.

Por consiguiente fuera del mundo de la potencia y del acto, por encima del devenir, y en un ser que sea totalmente lo que es, es donde hemos de buscar la razón suficiente del universo. Pero este ser deducido por el pensamiento será evidentemente de naturaleza diferente a la del ser que comprobamos, puesto que si fuera el ser dado por la experiencia, nada adelantaríamos al afirmarlo. El mundo del devenir postula, pues, un principio substraído al devenir y situado totalmente fuera de él. Pero entonces se plantea un nuevo problema: si el ser postulado por la experiencia es radicalmente diferente del que nos es dado, ¿cómo podremos conocerlo a partir de esta experiencia, y de qué nos servirá explicarlo? Jamás podrá deducirse ni inferirse nada de un ser a otro ser que no exista en el mismo sentido que el primero. Y en efecto nuestro pensamiento no podría nunca deducirlo si no fuera porque la realidad en que nos encontramos sumergidos constituye por su estructura jerárquica y analógica una especie de escala ascendente que nos conduce hacia Dios. Precisamente porque toda operación es la realización de una esencia y toda esencia es cierta cantidad de ser y de perfección, el universo se nos presenta como una sociedad de superiores e inferiores, en la cual su propia definición coloca a cada esencia en el rango que le conviene dentro de los grados de esta jerarquía. Es decir que la explicación de la operación de un individuo no solamente requiere la definición de dicho individuo sino también la definición de la esencia que encarna de manera deficiente; y ni siquiera la misma especie se basta, dado que los individuos que la encarnan se agitan sin cesar para realizarse; será preciso por lo tanto, o renunciar a dar explicación de ella, o buscar su razón suficiente por encima de ella, en un grado superior de perfección.

A partir de este momento el universo aparece como constituído esencialmente por una jerarquía y el problema filosófico consistirá en consecuencia en marcar su ordenamiento exacto, situando a cada clase de seres en su verdadero grado. Para lograr esto será preciso no perder jamás de vista un principio de valor universal: que el más y el menos no pueden valorarse ni clasificarse sino con respecto al máximo; lo relativo, sino con respecto a lo absoluto. Entre Dios, que es el Ser puro y simple, y la nada total, vienen así a situarse las inteligencias puras que son los ángeles, *prope Deus*, y las formas materiales, *prope nihil;* entre el ángel y la na-

turaleza material está la criatura humana, frontera y línea del horizonte entre los espíritus y los cuerpos; de tal modo que el ángel disminuye la infinita distancia que separa al hombre de Dios, así como el hombre llena el intervalo que separa al ángel de la materia. A cada uno de estos grados corresponde un modo de operación propio, dado que cada ser opera según está en acto y que su grado de actualidad se confunde con su grado de perfección. La jerarquía ordenada de los seres se completa así por la jerarquía ordenada de sus operaciones, en la que lo más bajo del grado superior confina siempre con lo más alto del grado inferior; de modo que el principio de continuidad precisa y determina al principio de perfección. En realidad estos dos principios expresan simplemente la ley superior que rige la comunicación del ser. No hay otro ser que el ser divino del cual participen todas las criaturas, las que a su vez no difieren entre sí sino por la dignidad más o menos eminente del grado de perfección que realizan (1). Por eso su perfección necesariamente se mide por la distancia que las separa de Dios, y, al diferenciarse, van ocupando el lugar que les corresponde en la jerarquía.

Siendo esto así, solamente la analogía permitirá a nuestro intelecto deducir un Dios trascendente a partir de lo sensible, y solamente ella permitirá explicar la manera de derivar el ser del universo de un principio trascendente sin confundirse con él ni sumársele. La semejanza de lo análogo debe, en efecto, ser explicada, y no puede ser explicada sino por lo que lo análogo imita: *non enim ens de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam, et sic oportet fieri reductionem in unum* (2). Pero si bien posee lo bastante del ser de su modelo para exigirlo como causa, lo posee de tal manera que el ser de esa causa no se encuentra unido al suyo. Por eso aunque la palabra ser signifique dos modos de existencia diferentes según se aplique a Dios o a las criaturas, ningún problema de adición ni de sustracción se plantea respecto de ellos. El ser de las criaturas no es sino una imagen, una imitación del ser divino; así como surgen los reflejos alrededor de una llama, y se multiplican, decrecen y se extinguen sin afectar a la substancia de la llama, igualmente las semejanzas que libremente crea la sustancia divina le deben todo lo que poseen de ser, subsisten sólo por ella y sin embargo nada toman de un modo de ser por sí que no sea el de ellas,

(1) "Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est." *Sum. Theol.*, I, 44, 1, ad *Resp.*
(2) *Cont. Gent.*, II, 15.

nada le agregan, ni le quitan la menor porción. Estos dos principios de la analogía y de la jerarquía que permiten explicar la criatura por un Creador trascendente, permiten también mantenerlos en relación y tender los lazos que llegarán a ser los principios constitutivos de las esencias creadas y las leyes de su explicación. Cualquiera que pueda ser ulteriormente la física de las cosas, deberá necesariamente subordinarse a una metafísica de las esencias y de la cualidad. Si las criaturas son, por su origen radical, semejanzas, debe esperarse que la analogía explique la estructura del universo tal como explica su creación. Dar cuenta de la operación de un ser será siempre mostrar que se funda en su esencia; y dar razón suficiente de esta esencia será siempre mostrar que una determinada imitación del acto puro que corresponde exactamente a lo que es esta esencia deberá tener su lugar en nuestro universo. ¿Por qué una similitud así determinada es requerida por un universo como el nuestro? Porque las semejanzas de un modelo cualquiera no pueden ser esencialmente diferentes sino a condición de ser más o menos perfectas; un sistema finito de imágenes de un ser infinito deberá por consiguiente presentar todos los grados reales de semejanza que puedan hallar lugar entre los límites asignados a dicho sistema por la libre elección del creador: la explicación metafísica de un fenómeno físico lleva siempre a colocar cada esencia dentro de una jerarquía.

En este sentido de la jerarquía es clara la influencia ejercida por el Pseudo Dionisio sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Dicha influencia es incontestable, y eso explica en cierto modo que se haya querido considerar al autor de la *Suma Teológica* entre los discípulos de Plotino. Pero esta tesis no se puede aceptar a menos de limitar exactamente su alcance. El Areopagita presenta el cuadro de la jerarquía, implanta profundamente en el pensamiento su necesidad y hace que deje de ser posible la consideración del universo sin jerarquía; pero deja a Santo Tomás el cuidado de llenarla y, aún cuando le asigna los grados, ignora la ley que rige su orden o su repartición. Además, ¿podría decirse que el contenido de esta jerarquía universal sea concebido por el autor de las dos *Sumas* con espíritu neo-platónico? Si se exceptúa, aunque con numerosas reservas, lo que concierne a los espíritus puros, fácilmente se ve que no es así. El Dios de Tomás de Aquino teólogo es el mismo que el de San Agustín, y no basta que San Agustín haya sido influído por el neo-platonismo para que su Dios se confunda con el de Plotino. Entre la especulación plotiniana y la teología de los Padres de la Iglesia se ha interpuesto Jehovah,

Dios personal, que opera por inteligencia y por voluntad, que hace surgir libremente fuera de sí mismo el universo real elegido por su sabiduría entre la infinidad de universos posibles. Desde este universo libremente creado hasta el Dios creador hay un abismo infranqueable y no hay otra continuidad sino la del orden. En realidad, el mundo es una discontinuidad ordenada. ¿Cómo no ver que nos hallamos aquí en los antípodas de la filosofía neo-platónica? Hacer de Santo Tomás un plotiniano, o siquiera un plotinizante, es confundirlo con los discípulos de Avicena o de Averroes, es decir con los adversarios que más enérgicamente combatiera.

La distancia entre ambas filosofías no es menos evidente si pasamos de Dios al hombre. Hemos dicho ya que el Dios de Santo Tomás de Aquino no es el Dios de Plotino, sino el Dios cristiano de Agustín; y podemos agregar que el hombre de Santo Tomás no es el hombre de Plotino sino el hombre de Aristóteles. La oposición es particularmente neta en lo que concierne al problema central: las relaciones entre el alma y el cuerpo y la doctrina del conocimiento que de ella resulta. Por una parte, afirmación de una extrema independencia y de una casi completa aseidad del alma, que permite la reminiscencia platónica y aún el retorno momentáneo a lo Uno por la unión extática; y por otro lado, muy enérgica afirmación de la naturaleza física del alma y gran cuidado de cerrar todos los caminos que pudieran conducir a una intuición directa de lo inteligible, para no dejar abierto sino el camino del conocimiento sensible. El platonismo sitúa la mística en la prolongación natural del conocimiento humano; en el tomismo, la mística se agrega y se coordina al conocimiento natural, pero no lo continúa. Todo lo que sabemos de Dios proviene de lo que nos enseña nuestra razón al reflexionar sobre los datos de nuestros sentidos; si se quiere encontrar, pues, una doctrina neo-platónica del conocimiento en la edad media, debe buscársela fuera de la filosofía de Santo Tomás.

Tal vez sea posible entender esto más claramente aún, si, dejando de lado la consideración de este problema particular, contemplamos directamente y en sí misma la jerarquía tomista del universo. Hemos dicho muchas cosas de Dios y de su virtud creadora, de los ángeles y de sus funciones, del hombre y de sus operaciones. Pero, si hemos considerado sucesivamente la universalidad de las criaturas dotadas de intelecto y la misma Inteligencia primera, la naturaleza y alcance de los conocimientos que nos ha sido dado adquirir ha variado considerablemente según la perfección más o menos alta de la realidad que constituía su objeto. Para quien

quiera desentrañar claramente el espíritu de la filosofía tomista, interesa, por consiguiente, después de haber recorrido con la vista la escala del ser, proceder a una revisión de los valores que sitúe a cada orden de conocimiento en su verdadero grado.

¿Qué es conocer? Conocer es aprehender lo que es, y no hay otro conocimiento perfecto sino éste. Pues bien, échase de ver inmediatamente que todo conocimiento propiamente dicho de los grados superiores de la jerarquía universal se nos niega despiadadamente. De Dios, y aun de las inteligencias puras, sabemos que existen, pero no sabemos qué son. Por otra parte no cabe dudar que el sentimiento de lo que hay de deficiente en nuestro conocimiento de Dios nos produce el deseo ardiente de un conocimiento más completo y más elevado. No es por eso menos cierto que si conocer consiste en captar la esencia del objeto conocido, Dios, el Angel y de una manera general todo lo que entra en el orden de lo inteligible puro, escapan por definición a los alcances de nuestro intelecto. Por eso hemos debido substituir la falta de intuición de la esencia divina con una multiplicidad de conceptos cuya reunión imita confusamente lo que sería una idea verdadera del ser divino. Reúnase todo lo que hayamos podido decir sobre este objeto y sólo se obtendrá un puñado de negaciones o de analogías y nada más.

Entonces, ¿cuándo se encuentra nuestro conocimiento humano en su verdadero dominio y en presencia de su propio objeto? Únicamente en el momento en que entra en contacto con lo sensible. Aquí, aun cuando no penetre totalmente en lo real, dado que, en razón de la materia que supone, el individuo como tal es inefable, la razón se siente dueña del terreno en que se mueve. Ya describa al hombre, es decir al compuesto humano, al animal y sus operaciones, los cuerpos celestes y sus virtudes, los mixtos o los elementos, el conocimiento racional es proporcionado a los diversos órdenes que explora; su contenido, si bien no es completo, es, sin embargo, un contenido verdaderamente positivo. Y no obstante, considerado en lo que tiene de más original y profundo, el tomismo no es un esfuerzo para fundar más sólidamente ni para extender la ciencia. Santo Tomás, que pone en lo sensible el objeto propio del conocimiento humano, no considera que la función más alta de nuestra facultad de conocer consista en estudiarla. Pues este intelecto, cuyo objeto propio es lo sensible, tiene como objeto propio sacar de él algo inteligible (3). Del objeto particular sobre el cual

(3) "Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus...; sed tamen intellectualis cognitio

recae su luz extrae lo universal gracias a esa semejanza divina que lleva naturalmente impresa como la marca de su origen; ha nacido y ha sido hecho para lo universal, en el sentido propio y fuerte de este término. De ahí ese esfuerzo que lo lleva hacia el objeto que, por definición, es para él lo más rigurosamente inaccesible: la esencia divina. Aquí la razón conoce menos; pero la más humilde de las verdades que conoce supera en dignidad y valor a todas las otras certezas (4).

Como todas las grandes filosofías, la de Santo Tomás ofrece diversos aspectos, según las necesidades dominantes de las diversas épocas que las consultan. Por eso no es extraño que en un tiempo como el nuestro, en el que tantos espíritus andan buscando restablecer entre la filosofía y lo real concreto los lazos que la experiencia idealista malhadadamente rompió, diversos intérpretes de Santo Tomás hayan insistido en el papel que desempeña la noción del existir en su doctrina. La evidente independencia de las vías que los han conducido a conclusiones análogas, hace aún más significativa su convergencia. Así, ateniéndonos a las fórmulas recientemente propuestas, recordaremos que después de haber especificado que el objeto propio de la inteligencia es el ser, "no solamente *esencial* o quiditativo, sino existencial", y que en consecuencia todo el pensamiento de Santo Tomás "tiende hacia la existencia misma (no que efectuar, salvo el caso de la filosofía práctica, sino que conocer)" (5), se agregaba que "la filosofía tomista es una filosofía *existencial*". Lo que nuestro intérprete entiende por esto se encuentra ya explicado en una sección especial de su libro, intitulada *Digresión sobre la existencia y la filosofía*. Al calificar de este modo la doctrina de Santo Tomás, quiere ante todo hacernos saber que todo conocimiento humano, incluso el del metafísico, parte del conocimiento sensible y finalmente retorna a él, "no ya para conocer su esencia, sino para saber cómo existen (pues esto también debe saberlo), para entender su condición existencial y para concebir, por analogía, la existencia de lo que existe inmaterialmente, lo puro espiritual" (6).

non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis"; *Sum. Theol.*, IIa IIae, 180, 5, ad 1m. Cf. *De Veritate*, XIII, 3, ad *Resp.*: "intellectus qui summum cognitionis tenet, proprie immaterialium est".

(4) *Cont. Gent.*, I, 5, ad *Apparet*.

(5) J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spécutative*, París, P. Téqui, s.d. Las lecciones publicadas en este volumen datan de los años 1932-33; pág. 27.

(6) J. MARITAIN, *op. cit.*, pág. 29.

Esta lección encierra capital importancia, pudiendo solamente temerse que la extrema densidad de las fórmulas que la expresan disminuya su alcance. Recordar que la filosofía tomista es "existencial", en el sentido que acaba de ser explicado, es oponerse a la tendencia demasiado natural que lleva al espíritu humano a quedarse en el plano de la abstracción. Es cosa sabida que las necesidades de la enseñanza refuerzan esta tendencia. ¿Cómo enseñar sin aclarar, sin simplificar, sin abstraer? No es menos real el peligro de mantenerse uno mismo, y retener a los demás, en este plano de la abstracción conceptual que resulta tan satisfactorio para el espíritu. Al desenredar la madeja de lo concreto para extraer de su seno las esencias que en él se encuentran, no se hace sino postergar el momento en que habrá que volver nuevamente dichas esencias a la unidad de lo concreto. Témese volver a la confusión de que se había partido, y que se esperaba disipar por el análisis. Algunos postergan tanto este momento que jamás le permiten llegar. La filosofía se limita en tal caso a ejecutar sobre lo real una serie de cortes, siguiendo el plano de clivaje de las esencias, como si conocer de qué esencias se compone lo real equivaliera a conocer lo real existente. A este real lo aprehendemos directamente en y por el conocimiento sensible y por eso nuestros juicios no alcanzan sus objetos sino cuando directa o indirectamente se resuelven en él, en lo real: "La *res sensibilis visibilis* es la piedra de toque de todo juicio, *ex qua debemus de aliis judicare*, dado que es la piedra de toque de la existencialidad" (7). Para prevenir el olvido de este principio, o más bien el de la actitud que impone, se recomienda al metafísico que se sumerja en la existencia, que entre en ella cada vez más a fondo "por una percepción sensitiva (y estética) tan acerada como sea posible, por la experiencia asimismo del sufrimiento y de los conflictos existenciales, para poder devorar en la altura, en el tercer cielo de la inteligencia natural, la sustancia inteligible de las cosas". Sobre lo cual se hace notar: "¿Es necesario agregar que la condición del profesor que no es sino profesor, alejado de la existencia e *insensibilizado* en ese tercer grado de abstracción, está en el polo opuesto de la condición propia del metafísico? La metafísica tomista es llamada *escolástica*, con el nombre de su más cruel obstáculo. La pedagogía escolar es su enemigo natural. Necesita triunfar incesantemente de su adversario íntimo, del Profesor" (8).

Imposible hablar mejor. Pero veamos lo que sucede cuan-

(7) J. MARITAIN, *op. cit.*, pág. 29.

(8) J. MARITAIN, *op. cit.*, pág. 30.

do se descuida hacer avanzar los juicios más allá de las esencias abstractas, hasta lo concreto actualmente existente. Santo Tomás mismo advirtió que las propiedades de la esencia no son las mismas, según se la mire abstractamente en sí misma o se la considere en el estado de actualización concreta en un ser realmente existente. Y se explicó tan claramente con respecto a esto, que lo mejor que podemos hacer es copiar sus palabras: "Puede afirmarse que, cualquiera que sea el objeto que se considere en lo abstracto, ese tal objeto no contiene ningún elemento extraño, es decir nada puede hallarse en él fuera de su esencia. En este sentido se habla de la *humanidad*, de la *blancura* y de todos los objetos del mismo género. La razón de esto consiste en que la *humanidad* es designada como aquello por lo cual cierta cosa es un hombre, y la *blancura* como aquello por lo cual cierta cosa es blanca. Pues bien, una cosa no es hombre, hablando formalmente, sino por lo que pertenece a la razón formal de hombre; y, del mismo modo, una cosa no es blanca, formalmente hablando, sino por lo que pertenece a la razón formal de blanco. Por eso los abstractos de este género no pueden incluir nada que les sea extraño. Diferente es el caso de lo que se significa en sentido concreto. En efecto, *hombre* significa lo que posee humanidad y blanco lo que posee blancura; mas el hecho de que el hombre posea la humanidad, o la blancura, no le impide poseer otra cosa que no derive de su razón formal; basta con que se trate de algo que no le sea opuesto; por eso *hombre* y *blanco* pueden poseer cualquier otra cosa además de la humanidad o la blancura. Además esta es la razón por la que la *blancura* o la *humanidad* son atribuibles a título de partes, si bien no se predican de seres concretos, ya que ninguna parte se predica de su todo" (9).

(9) "Tertiam differentiam ponit (*sc.* Boetius) ibi, «id quod est habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest». Sciuntur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur et quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum, consequens est verum esse quod hic dicitur, quod «id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est», scilicet praeter suam essentiam, sed «ipsum *esse* nihil habet admixtum praeter suam essentiam»". *In Boet. de Hebdomadibus*, cap. II; en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 173-174.

Basta con aplicar estas observaciones a la filosofía para percibir los desplazamientos de perspectiva que se imponen a los problemas según que se las olvide o se las tenga en cuenta. La experiencia, que constituye el punto de partida del filósofo, es la de todo el mundo; y, a esta misma experiencia debe llegar, en fin de cuentas, ya que esto mismo constituye lo que se propone explicar. La única manera de lograrlo consiste en comenzar por un análisis, tan riguroso como sea posible, de los diversos elementos incluídos en los datos de hecho que componen esta experiencia. Se trata por lo tanto de un primer trabajo de descomposición de lo concreto en sus elementos de inteligibilidad. Es preciso disociar y poner aparte lo que se nos da entremezclado. Esto no se puede hacer sino representando a cada elemento por un concepto distinto. Ahora bien, la condición necesaria para la distinción de un concepto consiste precisamente en que contenga todo lo que abarca su definición, y nada más. Por eso las esencias abstractas, cada una de las cuales se distingue de las demás como su concepto se distingue de los suyos, no se distinguen sino porque los excluyen. *Humanidad*, es aquello por lo cual un hombre es hombre y nada más: *humanidad* está tan lejos de incluir *blancura*, que hay hombres que no son blancos. Al revés, *blancura* es aquello en virtud de lo cual lo blanco es blanco, lo cual tan lejos está de incluir a *humanidad*, que puede haber una increíble variedad de seres blancos, ninguno de los cuales sea hombre. Nuestro estudio de lo real nos conduce pues, en primer lugar, a resolver la confusión de lo concreto en una multiplicidad de esencias inteligibles, cada una de las cuales es distinta en sí misma en la precisa medida en que es irreductible a las otras.

Y así se plantea este problema: ¿Consiste la filosofía en estos conocimientos abstractos, tomados en el estado de abstracción en que se encuentran en este momento? Responder por la afirmativa es aceptar una filosofía del concepto. Entendemos por estas palabras, no solamente una filosofía que recurra al concepto, lo cual es una necesidad coesencial a todo conocimiento humano, sino una filosofía mediante la cual la aprehensión adecuada de lo real se opera en y por el concepto. La historia nos ofrece muchas filosofías de este género, y hasta podría decirse que sus variedades son innumerables;

pero no es necesario intentar aquí su clasificación. Esta actitud nos interesa principalmente en cuanto expresa una tendencia natural de la razón a pensar por "ideas claras y distintas" y a rechazar en consecuencia, como obscuro y confuso, todo aquello que no se deja incluir dentro de los límites de nociones exactamente definidas. Desde este punto de vista, las "naturalezas simples", sobre las cuales operaba Descartes en nada difieren de los conceptos de aquel árbol de Porfirio, cuya esterilidad no obstante denunciaba. Sigamos adelante. Cualquiera que sea el método que se emplee, y aun cuando se comience por declarar que la filosofía no podría tener como objeto último el concepto, llégase de hecho a una filosofía del concepto, cuando se descuida llevar verdaderamente la investigación más allá de la esencia. Si se trata de la simple interpretación histórica de las doctrinas, el problema es el mismo. Para atenernos al que plantea la interpretación del tomismo, debemos elegir entre situar al objeto último de esta filosofía en la captación de las esencias que componen lo real concreto, en cuyo caso nuestro modo de conocer más elevado sería una especie de intuición intelectual de las esencias puras, o bien asignarle como término el conocimiento racional, por medio de esas mismas esencias, de lo real concreto en cuya textura metafísica están sumergidas. Cualquiera que sea nuestro propio pensamiento, está fuera de duda que todo el pensamiento de Santo Tomás se dirigió, de primera intención, hacia el conocimiento de lo existente concreto dado por la experiencia sensible, y de las causas primeras de ese mismo dato, sean sensibles o no. Toda la filosofía que acabamos de estudiar, desde su metafísica hasta su moral, lo atestigua. Por eso precisamente es y será una filosofía propiamente dicha y no, en el sentido peyorativo tan generalizado, una "escolástica". Toda filosofía engendra su escolástica; pero estos dos términos designan dos hechos específicamente distintos. Toda filosofía digna de tal nombre parte de lo real y a él retorna; mientras que toda escolástica parte de una filosofía y a ella retorna. La filosofía degenera en escolástica tan pronto como en lugar de tomar como objeto de reflexión lo concreto existente, para profundizarlo, penetrarlo y ponerlo en plena luz cada vez más, se aplica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si dichas fórmulas, y no lo que ellas iluminan, constituyeran la realidad. Cometer esta falta es volverse incapaz de comprender hasta la historia de la filosofía, puesto que comprender a un filósofo no es leer lo que dice en una parte en función de lo que dice en otra, sino leerlo, en cada momento, en función de aquello de que habla. Pero todavía

más que a la historia de la filosofía, esta falta perjudica a la filosofía misma. La doctrina de Santo Tomás ha podido degenerar en escolástica siempre que se la ha separado de lo real, cuya explicación y aclaración es su único objeto. Esta no es razón para creer que se trate de una escolástica, dado que el objeto del tomismo no es el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios comprendidos como existentes en su existencia misma. Es pues muy cierto que en este primer sentido la filosofía de Santo Tomás es existencial por derecho pleno.

Además de este primer sentido hay otro, todavía más radical, que no se impone acaso menos imperiosamente. Aquí sin embargo la fórmula "filosofía existencial", que uno se ve tentado de emplear, se presta a tantas confusiones, que puede uno temer la eclosión y multiplicación de nuevas controversias "escolásticas" si se la emplea sin tomar las debidas precauciones. La expresión es moderna, y aun cuando las preocupaciones que la han inspirado sean tan viejas como el mismo pensamiento occidental, apenas es posible aplicarlas a la doctrina de Santo Tomás, sin dar la impresión de andar buscando rejuvenecerla desde fuera, vistiéndola a la moda actual. Tal preocupación no sería ni inteligente ni siquiera hábil; pero además produciría el efecto de juntar el tomismo a un grupo de doctrinas, a las cuales, en cuanto a ciertos puntos fundamentales, se opone radicalmente. Hablar hoy de "filosofía existencial", es evocar los nombres de Kierkegaard, de Heidegger y de Jaspers, o de otros muchos, cuyas tendencias no son por lo demás siempre convergentes y a las cuales un tomismo consciente de su propia esencia no podría en consecuencia agregarse como a un bloque compacto. Se cometería un error tanto mayor haciendo eso, cuanto que en tal caso se le podría acusar de buscar un rejuvenecimiento artificial, de retardar el fin que por su edad lo amenaza, al asumir un título hecho para doctrinas recientes y aun llenas de vitalidad. Empresa sin elegancia ni beneficio para ninguna de las partes interesadas, y que correría el riesgo de crear confusiones cuyas repercuciones se harían sentir durante largo tiempo.

La primera y más grave de estas confusiones sería hacer creer que también la doctrina de Santo Tomás es una filosofía existencial, cuando la verdadera cuestión consistiría más bien en saber si las doctrinas a que así se pretendería vincularla merecen realmente tal título. Seguramente se trata de filosofías en las que se habla mucho de la existencia; pero apenas la consideran éstas más que como objeto de una fenomenología posible de la existencia humana, como si la prima-

cía de la existencia significara, sobre todo, para ellas esa primacía de la "ética" sobre la cual Kierkegaard ha insistido tanto. Si se busca en este grupo una filosofía que, superando el punto de vista fenomenológico, haya afirmado el acto de existir como clave de toda la metafísica, se tropezará, nos parece, con grandes dificultades para encontrarla. Ahora bien, eso es evidentemente lo que hizo Santo Tomás. Como metafísica del existir, el tomismo no es *también* una filosofía existencial, sino que es la *única*, y todas las fenomenologías que buscan una ontología parecen moverse inconscientemente hacia ella por el deseo natural de su última justificación.

Lo que en efecto caracteriza al tomismo es la decisión de situar la existencia en el corazón de lo real, como un acto que trasciende a todo concepto, evitando, al mismo tiempo, el doble error de quedar mudo ante su trascendencia o de desnaturalizarla objetivándola. El único medio de hablar del existir, consiste en captarlo en un concepto, y el concepto que lo expresa directamente es el concepto de ser. El ser es *lo que es*, es decir: *lo que posee el existir*. Es imposible pretender comprender el existir por una intuición intelectual que lo captara inmediatamente y a él solo. Pensar es, ante todo, concebir. Y el objeto de un concepto es siempre una esencia, o algo que se ofrezca al pensamiento como una esencia, es decir, un objeto. Pero el existir es un acto. Por consiguiente, sólo se lo puede captar por y en la esencia cuyo acto es. Un puro *est* no es pensable; pero puede pensarse un *id quod est*. Pues bien, todo *id quod est* es lo primero un ser y, dado que ningún otro concepto es anterior a éste, el ser es sin duda el primer principio del conocimiento. Lo es en sí y lo es en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Por eso tiene uno toda la razón para designarla como una "filosofía del ser". Si es cierto que la misma posibilidad de la filosofía va unida al uso del concepto, el nombre que designe correctamente a una filosofía deriva del concepto que constituye su primer principio. Éste no puede ser el existir, puesto que tomado en sí el existir no es objeto de concepto. Por lo tanto debe serlo inevitablemente el ser. Decir que el tomismo es una filosofía existencial no podría, por lo tanto, comprometer la legitimidad de su título tradicional, por lo contrario la confirmaría. No pudiendo concebirse la existencia sino en el concepto de ser, el tomismo es y sigue siendo una filosofía del ser, aun cuando deba decirse que es existencial. Si puede parecer útil agregar esta precisión, es que la noción abstracta de ser es ambivalente y lo es en razón de su misma definición. En un *id quod est* o un *esse habens*, puédese espontáneamente acentuar ya el *id quod* y el *habens*, ya el *esse* y el *est*. No solamente podemos hacerlo, sino que lo hacemos, y generalmente acentuamos el *id quod* y el *habens*, porque representa la *res* que existe, es decir el ser como objeto de concepto. Esta tendencia natural a conceptualizar y a atenerse al concepto es tan fuerte, que ha dado nacimiento a numerosas interpretaciones del tomismo, en las que el *esse*, es decir el acto mismo de existir, parece no desempeñar ningún papel efectivo. Cediendo completamente a esta inclinación natural se acabaría por hacer del tomismo una filosofía del *id quod*, abstracción hecha de su *esse*. Para efectuar a tiempo una rectificación que se impone, puede seguramente ser útil calificar al tomismo de "filosofía existencial". Recordar así el pleno sentido del término *ens* en la lengua de Santo Tomás de Aquino, es llamar la atención sobre el empobrecimiento que se le haría sufrir, lo mismo que a la doctrina de la cual es principio primero, si se olvidara que el concepto que significa implica referencia directa a la existencia: *nam ens dicitur quasi esse habens* (10).

Tal vez habrá quien objete que esta nueva fórmula es superflua, dado que todo el mundo sabe lo que quiere decir. Es posible, pero no basta con que todos los sepan, sino que es necesario que todos piensen en ello y pensar en ello es quizá menos fácil de lo que se cree. La historia de la distinción de la esencia y la existencia, con las interminables controversias que origina aún en nuestros días, demuestra claramente su dificultad. Por sí solo el nombre de la controversia es revelador: substituye a la noción concreta de existir el concepto abstracto de existencia; "esencializa" pues el existir, al hacer de lo que es un acto el objeto de un simple concepto. La tentación de hacerlo es tan fuerte que a ella se cedió desde la primera generación que siguió a la de Santo Tomás. Según el estado actual de las investigaciones históricas, el punto de partida de las controversias sobre la esencia y la existencia es debida a Gil de Roma. Pues bien, se ha hecho notar a menudo que este resuelto defensor de la distinción se expresaba espontáneamente como si la esencia fuera una cosa y la existencia otra diferente. El problema consistente en saber si llegó conscientemente hasta reificar (transformar en *cosa)* el acto de existir, exigiría un examen más atento. Basta para nuestro propósito con observar que su lenguaje traiciona una marcada tendencia a concebir el *esse* como una cosa y, en consecuencia, a comprender la distinción entre esencia y existencia como la de dos cosas. *Esse et essentia sunt duae res*, afirma (11). Muchos otros, que

(10) Santo Tomás de Aquino, *In XII Met.*, lec. I; ed. Cathala, n. 2.419.
(11) Ægidii Romani, *Theoremata de esse et essentia*, ed. por Edg.

hacen profesión de tomismo, se expresan después en términos idénticos. Sin embargo nada se gana con sostener la distinción entre esencia y existencia si se concibe la existencia misma como una esencia. Decir que el tomismo es una "filosofía existencial" es llamar la atención sobre este punto.

Sin embargo no hemos alcanzado todavía la justificación última de esta fórmula. En efecto, no basta con decir que el concepto de todo ser connota su *esse*, y que este *esse* debe ser afirmado como un acto; hay que añadir que este *esse* es el acto del ser mismo, cuyo concepto lo connota. En todo *esse habens*, el *esse* es el acto del *habens* que lo posee, consistiendo el efecto de este acto sobre lo que recibe precisamente en que lo hace un ser. Si se toma a esta tesis en toda su fuerza y con todas sus implicaciones ontológicas, pronto vuelve uno a encontrar la fórmula tomista bien conocida: *nomen ens imponitur ab ipso esse* (12). Lo que equivale a decir que el existir es el corazón mismo del ser, puesto que el ser deriva del existir hasta por su nombre. Lo que caracteriza la ontología tomista así comprendida es, no tanto la distinción de esencia y existencia, cuando el primado del existir, no ya sobre el ser, sino en sí. Decir que la filosofía tomista es "existencial" equivale por consiguiente a subrayar y notar, un poco más fuertemente que de ordinario, que una filosofía del ser así concebida es en primer lugar una filosofía del existir.

Nada se adelantaría con decir esto, si se exaltara el existir hasta el punto de olvidar la realidad de la esencia, o también si con ello se creyera uno autorizado a rebajar su valor. Las esencias constituyen el material inteligible del mundo. Por eso desde los tiempos de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, la filosofía es una caza de esencias; pero el problema consiste en saber si tratamos de cogerlas vivas o si nuestra filosofía será sólo un herbario de esencias muertas. La esencia muerta es el residuo que la filosofía deposita en el entendimiento bajo la forma de concepto, cuando pierde contacto con su acto de existir. Una vez muertas, las esencias son seguramente más fáciles de manejar. La razón las rodea por todas partes, gracias a las definiciones que de ellas da., Sabiendo lo que contiene cada una de ellas, con la certeza de que la esencia es y no puede ser sino lo que es, el entendimiento se siente protegido contra toda sorpresa. Puede pues dedicarse sin temor a deducir *a priori* las propiedades de cada una y hasta a calcular de antemano todas sus posibles combinaciones. Una filosofía del existir no podría contentarse, sin embargo, con tales métodos. Por de pronto procurará saber cuáles, de entre las combinaciones posibles de estas esencias, son actualmente realizadas, lo que probablemente la llevará muy pronto a comprobar que muchas de las combinaciones reales de esencias pertenecen al número de las que hubiera juzgado como menos probables, cuya imposibilidad inclusive hubiera proclamado *a priori*. Pero esto puede ser debido a que las esencias vivas hallan en sus actos propios de existir fuentes de fecundidad y de invención que las definiciones desnudas de sus conceptos no consiguen formular. Ni la esencia ni la existencia tienen sentido aisladamente. Tomadas en sí mismas son dos abstracciones. La única realidad finita que el entendimiento puede explorar con fruto es la del ser concreto, actualización original, única, y en el caso del hombre, imprevisible y libre, de una esencia inagotable por su acto propio de existir.

Difícilmente se hallaría, aún en Santo Tomás, un solo problema concreto cuya solución no dependa en último término de este principio. Teólogo ante todo, en la construcción de su teología, de una novedad técnica tan notable, es donde mejor ha demostrado su fecundidad. Dondequiera que su filosofía toca a su teología, aparece aquélla iluminada por esta nueva luz que proyecta el existir sobre todo lo que toca. A medida que los problemas que plantea o que las nociones que emplea se alejan del centro de su obra personal, se ve a Santo Tomás recoger, como al margen de su obra, esencias ya envejecidas, sin haberse siempre tomado el tiempo necesario para rejuvenecerlas al contacto del existir, y quizá sin sentir siquiera la necesidad de hacerlo. Pero observemos bien que aun cuando hubiera emprendido para nosotros semejante trabajo, su doctrina seguiría aun hoy abierta al porvenir. Y seguirá estándolo siempre, precisamente porque el principio de donde deriva es la energía fecunda de un acto más bien que la fórmula inmóvil de un concepto. Un universo semejante jamás acabará de entregar su secreto, salvo que algún día ese mismo universo deje también de actualizarse.

Y es porque consiste en una pluralidad ordenada de esencias reales, terminadas por sus actos de existir. No puede ser de otro modo, dado que este universo está compuesto de seres y que cada ser es "lo que posee el existir". Cada ser tiene su propio existir, diferente del de todo otro ser: *Habet enim*

Hocedez, S. J., Lovaina, 1930, pág. 127, l. 12. Sobre el problema de interpretación planteado por esta fórmula, véase la excelente introducción de esta obra, págs. 54-56. Como bien lo dice el P. Hocedez, tomada literalmente, la expresión de distinción *inter rem et rem*, equivaldría a hacer de la distinción de esencia y existencia una distinción *inter essentiam et essentiam*: *op. cit.*, pág. 55.

(12) Santo TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, lec. 2; ed. Cathala, n. 558.

res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum (13). Más aún: cada cosa es un ser debido a este existir que posee, ya que por él es: *Unumquodque est per suum esse* (14), y si bien puede decirse, como a menudo se repite, que el obrar de un ser deriva de su existir, *operatio sequitur esse*, no es simplemente en el sentido de que como es el ser, tal es su operación, sino también y sobre todo porque el obrar de un ser no es sino el desarrollo en el tiempo del acto primero de existir que lo pone en el ser. Llégase así a una noción de la causa eficiente que, de acuerdo a las certezas inmediatas del sentido común, les confiere la profundidad metafísica de que naturalmente están desprovistas. El sentimiento, tan arraigado en todos de que la causa eficiente alcanza hasta la existencia misma de su efecto, encuentra aquí su completa justificación: *causa importat influxum quemdam in esse causati* (15). Dios es el único ser al cual no es posible aplicar literalmente la fórmula que vale para todos los demás, porque en lugar de *ser por* su existir, *es su* existir. Dado que no podemos pensar sino en términos de ser y que no podemos captar ningún ser sino como esencia, nos es necesario decir que Dios posee una esencia; pero inmediatamente debemos agregar que lo que constituye su esencia es su existir: *In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse* (16). Acto de los actos, el existir de un ser es la energía primera de la cual nacen todas sus operaciones, *operatio sequitur esse*, y puesto que Dios es el acto mismo de existir, la operación que le conviene, como propia, consiste en producir actos de existir. Producir el existir es lo que se llama crear; crear es por lo tanto la acción propia de Dios: *Ergo creatio est propria Dei actio* (17), y como solamente en cuanto Existir tiene él solo poder de crear, el existir es su efecto propio: *Esse est ejus proprius effectus* (18). La unión mutua de estas nociones fundamentales es rigurosamente necesaria; como Dios es por esencia el Existir mismo, es preciso que el existir creado sea su efecto propio: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus* (19). Una vez comprendida, esta conclusión pasa a ser a su vez principio de una gran multitud de consecuencias, ya que todo efecto se asemeja a su causa, y empieza a ser también aquello por lo cual le está más profundamente vinculado y aquello por lo que se le asemeja más. De modo que si el ser es creado, su primera semejanza con Dios deriva de su propio existir; *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile* (20). Por ahí se concibe, en primer lugar, que el existir sea lo más íntimo de cada ser, lo más profundo, lo primero metafísicamente. De ahí, para una ontología que no se detiene en el plano de la esencia abstracta, la necesidad de llegar hasta la raíz existencial de cada ser para alcanzar el principio mismo de su unidad: *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem* (21). Tal es, en particular, la solución del problema de la estructura metafísica del ser humano. Si se toman aparte la esencia del cuerpo y la del alma, jamás se reconstruirá la unidad concreta que es un hombre. La unidad del hombre es en primer lugar la de su alma, la cual es a su vez la de su propio *esse;* un único y mismo acto de existir, surgido del *Esse* divino, alcanza así hasta las menores células del cuerpo humano pasando por el alma que lo anima. Esa es la razón por la que, aunque el alma sea sustancia, su unión con el cuerpo no es accidental: *Non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori* (22). Unido así a Dios por su raíz ontológica más profunda, el hombre como ser capaz de conocer, no tiene por qué buscar más lejos el acceso a las vías que lo conducirán a reconocer su causa. Si lleva suficientemente lejos el análisis metafísico, cualquier ser lo pondrá en presencia de Dios. Estando Dios en cada cosa, a título de causa, y puesto que su acción la alcanza a esa cosa en su existir mismo, está Dios actualmente presente en lo más íntimo de lo que esa cosa es: *Oportet quod*

(13) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, I, 14, ad *Est autem.*
(14) *Op. cit.*, I, 22, ad *Item, unumquodque*. Cf. "Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet." *Op. cit.*, II, 53.
(15) El lazo que une todas las operaciones de la substancia a su acto de *esse*, ha sido puesto en evidencia recientemente en un trabajo cuya lectura nunca recomendaremos bastante: Jos. de FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, París, G. Beauchesne, s.d. (1943). Por el texto citado véase *In V Metaph.*, lib. I, lec. 1; ed. Cathala, 751.
(16) *Op. cit.*, I, 21, ad *Ex his autem.*
(17) *Op. cit.*, II, 21, ad *Adhuc, effectus.*
(18) *Op. cit.*, II, 22, ad *Item, omnis virtus.*

(19) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*
(20) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 22, ad *Nullo autem.* "Assimilatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse." *Op. cit.*, II, 53.
(21) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Anima*, art. I, ad 2m. Para evitar un posible equívoco, debemos precisar que esta tesis no se opone a que, en la substancia corporal, la materia sea principio de individuación. Para que esto sea posible, es preciso que la materia sea; mas no puede ser sino por el acto de su forma, la cual a su vez sólo es por su acto de existir. Las causas se causan unas a otras, aunque bajo distintos aspectos.
(22) *Op. cit.*, art. I, ad 1m. Notemos, para el teólogo, que ahí está la solución del tan discutido problema del punto de inserción de la gracia en el alma. Véase el texto capital. *Sum. Theol.*, Ia IIae, 110, 2, ad 3m.

Deus sit in omnibus rebus, et intime (23). Probar a Dios es por lo tanto, finalmente, remontar mediante la razón, desde cualquier acto finito de existir, hasta el Existir puro que lo causa, siendo éste el punto en que el conocimiento del hombre alcanza su término más extremo. Después de afirmar a Dios como el supremo Existir, termina la filosofía y comienza la mística; digamos simplemente que la razón comprueba que aquello que conoce está ligado, por su raíz más profunda, a Dios, a quien no conoce: *cum Deo quasi ignoto conjungimur* (24). Es decir que este modo de comprender la doctrina de Santo Tomás, en modo alguno consistirá en "desesencializarla", sino que más bien se tratará de restaurar en ella la esencia real y de restablecerla en ella en la plenitud de sus derechos. Porque la esencia es algo distinto, y significa más que la quididad, con que se conforma la razón abstracta: *quidditatis nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* (25). No hay más que decir, pero hay que repetirlo a veces, ya que el espíritu humano es de tal naturaleza que, aun siendo él quien lo repite, no tarda en olvidarlo.

Se ha insistido con razón sobre la distinción que separa al *problema* del *misterio*, y sobre la necesidad que se impone al metafísico de sobrepasar el primer plano para alcanzar el segundo. Esto es justo, pero a condición de no sacrificar ni uno ni otro, porque en el punto mismo en que se abandona el problema para quedarse con el puro misterio, concluye la filosofía y comienza la mística. Querámoslo o no, el problema es la tela con que está hecha la filosofía. Pensar es conocer por medio de conceptos, de modo que desde que comenzamos a interpretar lo real en términos de conceptos, nos situamos en el orden del problema. Trátase aquí de una necesidad a tal punto ineluctable, que hasta aquellos que más fuertemente tienden a liberarse del orden del problema se ven forzados a reconocerla: "Lo no-problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por propia definición (26). Si filosofar es una determinada manera de contemplar lo real, ella no puede referirse a él sino en cuanto es problematizable. Dios no es accesible a la reflexión del filósofo sino a través del problema de la existencia de Dios, al que sigue el problema de la naturaleza de Dios; luego el de la acción de Dios y del gobierno divino en el mundo. Otros tantos misterios y otros tantos problemas; pero los problemas y los misterios no se encuentran únicamente allí donde la filosofía habla de Dios. La ciencia del hombre está llena de misterios: el del conocimiento y el de la libertad, por ejemplo. Ni siquiera del mundo de la materia puede decirse que no esté poblado de misterios, dado que la razón tropieza, desde hace siglos, con hechos tan obscuros como la causalidad eficiente o la presencia de la cualidad. Renunciar a problematizar los misterios sería renunciar a filosofar. Por lo tanto no debe buscarse en este sentido una solución a la crisis que afecta en la actualidad a la filosofía; pero si bien no debe hacerse a un lado el problema, tampoco debe hacerse a un lado el misterio. El peligro comienza realmente en el punto preciso en que, planteado por el misterio mismo y como incluído en él, el problema pretende bastarse a sí mismo y reivindicar una autonomía que no posee. Desde el momento en que un filósofo comete este error, inicia, con sus combinaciones de conceptos abstractos, una partida que no tiene fin. En efecto, penétrase, en este caso, en el dominio de las antinomias de la razón pura. Y Kant no se equivocaba al decir que no era posible salir de ellas; pero hay que añadir que todo invita a la razón filosófica a no entrar en ellas, puesto que dicha razón no debe ser ni la discusión de puros problemas ni una abdicación ante el misterio, sino un esfuerzo perpetuamente renovado para tratar todo problema como ligado a un misterio o para problematizar el misterio y escrutarlo con ayuda del concepto.

(23) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 8, ad *Resp.*
(24) "Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit in libro *De mystica theologia* (cap. I); *cum Deo quasi ignoto conjungimur:* quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum." *Cont. Gent.*, III, 149.
(25) Santo TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. I; ed. Roland-Gosselin, pág. 4.
(26) G. MARCEL, *Être et avoir*, París, Fernand Aubier, 1935, pág. 183.

Hay un misterio al que bien puede considerarse por excelencia el objeto de la filosofía, ya que la metafísica lo presupone: y es el del acto de existir. Al situarlo en el corazón mismo de lo real, la filosofía de Santo Tomás se aseguró contra el riesgo, fatal para el pensamiento metafísico, de esterilizarse en la pureza de la abstracción. Aristóteles le había precedido en esta vía hasta cierto punto. Ese fué precisamente el sentido de su propia reforma: dar a la filosofía por objeto, no ya la esencia ideal que concibe el pensamiento, sino el ser real tal como es y se comporta. Con Aristóteles, no es ya la Idea, sino la sustancia la que merece el título de οὐσία o realidad. Para medir el alcance de esta revolución, basta con comparar las soluciones propuestas por Aristóteles y por Platón al problema del primer principio de

todas las cosas. Enfrentado con este problema, Platón parte de un análisis de lo real que libera el elemento inteligible, y remonta luego, de condición en condición inteligible, hasta alcanzar su condición primera. Esta es el Bien en sí, una Idea, es decir, de hecho, una abstracción hipostasiada. Partiendo de la sustancia concreta dada en la experiencia sensible, es decir de lo existente, Aristóteles comienza, por el contrario, por hacer evidente el principio activo de su ser y de sus operaciones; y remonta luego, de condición en condición ontológica, hasta alcanzar a su condición primera. Ésta es el Acto puro, que se convierte en la realidad suprema, por ser lo único que merece plenamente el nombre de ser, aquello de lo cual depende todo lo demás, porque todo lo demás lo imita en un esfuerzo eternamente recomenzado por imitar en el tiempo su inmóvil actualidad.

La obra propia de Santo Tomás consistió en llevar, en el interior del ser mismo, hasta el principio secreto que funda, no ya la actualidad del ser como sustancia, sino la actualidad del ser como ser. A la pregunta varias veces secular (ya Aristóteles decía que era una pregunta vieja), ¿qué es el ser?, Santo Tomás respondió: el ser es lo que posee el existir. Semejante ontología no deja perder nada de la realidad inteligible, accesible al hombre bajo la forma de conceptos. Lo mismo que Aristóteles, nunca se cansará de analizar, de clasificar, de definir; pero nunca olvidará que, en lo más íntimo de sí mismo, el objeto real, cuya definición construye, no admite que se lo defina. Ese objeto no es una abstracción, ni siquiera una cosa; ni tampoco es sólo el acto formal que lo hace ser tal o cual cosa; es el acto que lo afirma y pone como un ser real en la existencia, al actualizar la forma misma que le proporciona inteligibilidad. Trabada así en lucha con la energía secreta que causa su objeto, esta filosofía encuentra en el sentido de su límite el principio de su fecundidad. Jamás creerá haber llegado al término de su investigación, porque tal término se encuentra más allá de lo que puede incluir en el recinto de un concepto. No se trata en nuestro caso de una filosofía que se *adosa* a la existencia y se condena, en consecuencia, a perderla de *vista*, sino, todo lo contrario, trátase de una filosofía que se enfrenta con ella y no cesa de contemplarla. Es cierto que no se puede ver la existencia; pero se sabe que ella está presente; y es posible por lo menos contemplarla, mediante un acto de juicio, como la raíz escondida de aquello que se puede ver y de aquello cuya definición puede intentarse. Por eso también la ontología tomista no quiere limitarse a lo que el entendimiento humano sabía del ser en el siglo XIII; también se niega a dejarse detener en lo que de él sabemos en el siglo XX; al contrario, invítanos a mirar, más allá de nuestra ciencia actual, hacia esa energía primitiva de la cual nacen a la vez todo sujeto que conoce y todo objeto desconocido. Si todos los seres "son" en virtud del acto de existir que les es propio, cada uno de ellos desborda el cuadro de su propia definición, o, mejor dicho, no hay definición que les corresponda. *Individuum est ineffabile.* Sí, el individuo es inefable, pero por exceso y no por defecto. El universo de Santo Tomás está poblado de esencias vivas que brotan de una fuente secreta y fecunda como su propia vida. Por una filiación más profunda de lo que permitirían suponerlo tantas diferencias superficiales, el mundo de Santo Tomás se prolonga menos en el mundo de la ciencia de Descartes que en el de la ciencia de Pascal. En él antes dejará nuestra imaginación de concebir que la naturaleza de producir; es que "todas las cosas encierran algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios" ([27]). ¿No es esto, acaso, lo que ya había dicho Santo Tomás, con una sencillez no menos expresiva que la elocuencia pascaliana: Dios está en la intimidad de todas las cosas: *Deus est in omnibus rebus, et intime?* Porque en verdad puede decirse de este universo, que cada cosa posee en sí misma su propio existir, distinto de todos los otros, y que, a la vez, en lo más íntimo de todas, se esconde sin embargo el mismo Existir supremo: Dios.

Por consiguiente conviene remontar más allá de las tesis filosóficas cuya apretada red constituye su doctrina, hasta llegar al espíritu y como al alma misma de Santo Tomás, si se quiere hallar el verdadero sentido del tomismo. Pues bien, en el origen de esta imponente arquitectura de ideas, hállase una profunda vida religiosa y el ardor secreto de un alma que busca a Dios. Se han sostenido recientemente largas y sutiles controversias para saber si, desde el punto de vista tomista, el hombre puede experimentar el deseo natural de su fin sobrenatural. A los teólogos corresponde decidir en estas materias y ponerse de acuerdo sobre las fórmulas que, respetando la trascendencia de Dios, no permitan sin embargo que el hombre sea separado de él. Pero el historiador puede decir al menos que Santo Tomás multiplicó en su doctrina entrantes y salientes, cuyos espacios huecos manifiestan a las miradas lo que la naturaleza aguarda de la gracia para ser colmada. En la base de esta filosofía, como en el fondo de toda filosofía cristiana, se halla el sen-

([27]) PASCAL, *Pensées et opuscules*, ed. L. Brunschvicg, edit. minor, 4ª ed., pág. 215.

timiento de una gran miseria y la necesidad de un consolador, que no puede ser sino Dios: *naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari, et dirigi, et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus* (28). Sentimiento natural que la gracia exalta en un alma cristiana, y que la perfección de la caridad lleva a su colmo cuando el alma es la de un santo. El ardiente deseo de Dios que se expresará en un San Juan de la Cruz en acentos líricos, se traduce aquí en el lenguaje de las ideas puras; sus fórmulas impersonales no deben hacernos olvidar que de ese deseo se alimentan y que su fin es saciarlo.

Por lo tanto no tendría objeto buscar, como parece que a veces se pretende, una vida interior subyacente al tomismo, cuya esencia fuera específicamente diferente de la del propio tomismo. No hay que creer que el sabio ordenamiento de la *Suma Teológica*, y el progreso continuo de la razón al construir piedra tras piedra este inmenso edificio, fueran en Santo Tomás los productos de una actividad superficial bajo la cual pudiera circular libremente un pensamiento más rico, más profundo y más religioso. La vida interior de Santo Tomás, en cuanto el secreto de una personalidad tan poderosa puédenos ser revelada, parece haber sido precisamente lo que debía ser para expresarse en semejante doctrina. Nada perseguido con más amor, ni que suponga un querer más ardiente, que esas demostraciones construídas con ideas exactamente definidas, insertadas en fórmulas de una precisión perfecta, ordenadas en sus desarrollos rigurosamente equilibrados. Semejante maestría en la expresión y la organización de las ideas filosóficas, no se obtiene sin una entrega total de sí; la *Suma Teológica* con su limpidez abstracta y su transparencia impersonal es la misma vida interior de Santo Tomás de Aquino cristalizada ante nuestros ojos, y como fijada para la eternidad. Para evocarla en lo que pudiera tener de más profundo e intenso, nada mejor que reordenar, siguiendo el mismo orden que él les impusiera, los diversos elementos de este inmenso edificio, estudiar su estructura interna, hacer nacer en sí el sentimiento de su necesidad; sólo una tal voluntad de comprender, despertada en nosotros por la del filósofo mismo, puede permitirnos echar de ver que esa luz es la expansión de un ardor contenido, y volver a encontrar bajo el orden de las ideas el poderoso esfuerzo que las reunió en una maravillosa unidad.

(28) *Sum. Theol.*, IIa IIae, 85, 1, ad *Resp.*

Y solamente entonces aparecerá el tomismo en toda su belleza. Es ésta una filosofía que emociona por las ideas puras, a fuerza de fe en el valor de las pruebas y de abnegación ante las exigencias de la razón. Este aspecto de la doctrina resaltará tal vez con mayor nitidez a los ojos de quienes por las dificultades incontestables de una primera iniciación, no puedan percibirlo aún, si consideran lo que fué la espiritualidad religiosa de Santo Tomás. Si fuera cierto que la doctrina tomista hubiera estado animada de espíritu distinto al que vivificaba su vida religiosa, la diferencia se echaría de ver al comparar la manera de pensar de Santo Tomás con su manera de orar. Estúdiense no obstante las oraciones tomistas que nos han sido conservadas y cuyo valor religioso es tan profundo que la Iglesia las ha insertado en su breviario, y se comprobará fácilmente que su fervor no consiste, ni en exaltaciones afectivas, ni en exclamaciones espirituales que caracterizan a otros modos de oración. El fervor de Santo Tomás se expresa enteramente por la voluntad de pedir a Dios todo lo que debe pedirle y como se lo debe pedir. Fervor real, profundo, sensible, a pesar de su rigor, en el balanceo rítmico y la asonancia de sus fórmulas; pero fervor de una espiritualidad cuyos movimientos están regidos según el orden y el ritmo mismos del pensamiento: *Precor ut haec sancta Communio non sit mihi reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio; motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio* (29). Esta espiritualidad está menos ávida de gustos que deseosa de luz; el ritmo de la frase y la sonoridad de las palabras no alteran absolutamente el orden de las ideas; sin embargo, ¿quién que tenga un poco de sensibilidad, dejará de percibir, bajo el número cadencioso de las fórmulas, clara emoción religiosa y casi una poesía?

Es que en efecto, por la virtud de esta misma razón, a la que sirve con tan vivo amor, Santo Tomás se hizo poeta, y hasta si damos crédito a un juez desinteresado, es el más grande poeta en lengua latina de toda la edad media. Es notable que la alta belleza de las obras atribuídas a este poeta

(29) Es interesante comparar con esta oración de Santo Tomás, aquélla, atribuída a San Buenaventura, que la sigue inmediatamente en el Breviario y que contrasta notablemente con ella.

de la Eucaristía se deba casi únicamente a la incomparable precisión y a la densidad de las fórmulas que emplea; el *Ecce panis angelorum* o el *Adoro te devote, latens deitas quae sub his figuris vere latitas*, en los que se ha nutrido a través de los siglos la adoración de tantos fieles, son verdaderos tratados de teología concentrada. Pero nada hay tal vez más característico en la poesía tomista como el *Pange lingua*, que inspiró a Rémy de Gourmont líneas de un estilo tan puro como el que describen: "Santo Tomás de Aquino tiene siempre un genio igual, genio denso de fuerza y certeza, seguridad y precisión. Todo cuanto quiere decir, lo afirma, y con tal sonoridad verbal que la duda, acobardada, huye" (30).

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.
Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus, sparso verbi semine
Sui moras incolatus miro clausit ordine...

De la filosofía de Santo Tomás pasamos pues a su oración; y de su oración a su poesía sin darnos cuenta de haber cambiado de orden. Es que, afectivamente, no lo cambiamos. Su filosofía es tan rica en belleza como su poesía está cargada de pensamiento; de la *Summa Theologica* tanto como del *Pange lingua*, puede decirse que Santo Tomás demuestra siempre un genio igual, denso de fuerza y certeza, seguridad y precisión. Todo cuanto quiere decir lo afirma, y con tal firmeza de pensamiento que la duda, acobardada, huye.

Es que posiblemente nunca se haya visto razón más exigente que respondiera a las voces de un corazón tan religioso. Santo Tomás concibió al hombre como eminentemente apto para el conocimiento de los fenómenos, pero no creyó que el conocimiento humano más adecuado fuera también el más útil y el más bello que pudiéramos pretender. Puso el fundamento de la razón del hombre en lo sensible como en su dominio propio; pero, al habilitarla para la exploración y conquista de dicho dominio, invítala a volver sus miradas, con preferencia, no ya hacia el dominio simple del hombre, sino hacia el de los hijos de Dios. Tal es el pensamiento de Santo Tomás. Si concedemos que una filosofía no debe definirse por los elementos de que se vale sino por el espíritu

(30) R. de Gourmont, *Le latin mystique*, París, Crès, 1913, págs. 274-275. Todos los textos relativos a la espiritualidad tomista han sido reunidos por el P. Sertillanges, *Prières de saint Thomas d'Aquin*, en l'Art catholique, París, 1920.

que la anima, no veremos en esta doctrina ni plotinismo ni aristotelismo, sino, ante todo, cristianismo. Quiso ella expresar, en un lenguaje racional, el destino total del hombre cristiano; pero, al recordarle tan a menudo que debe seguir en este mundo las rutas sin luz y sin horizonte del exilio, nunca cesó de dirigir sus pasos hacia las cumbres desde donde se divisan, emergiendo de entre una bruma lejana, los confines de la Tierra prometida.

Apéndice I

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

La historia de las filosofías, tal como se la enseña en nuestras Universidades, comporta generalmente una laguna singular. Mucho [redacted] insiste sobre los sistemas de los filósofos griegos, y no menos sobre los filósofos modernos, de Descartes a nuestros días. Mas todo sucede como si desde Plotino hasta Bacón y Descartes el pensamiento filosófico se hubiera caracterizado por una completa esterilidad. Conviene, para ser exacto, hacer una excepción en lo que concierne [redacted] ciertos pensadores del Renacimiento, como Giordano Bruno o Nicolás de Cusa, de los cuales se señalan generalmente las tendencias más características, porque se suele ver en ellos a precursores del pensamiento moderno. Pero es singular que hasta en el período del renacimiento, considerado tan próximo al nuestro por el espíritu que lo animaba, sean pasados en silencio filósofos de la envergadura de Telesio o de Campanella, tratados exactamente como si no hubieran existido. El hecho es aún más chocante si nos remontamos del renacimiento a la edad media. El argumento ontológico ha salvado a San Anselmo de un completo olvido; pero Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scoto, Ockham, son otros tantos nombres que los estudiantes jamás oyen pronunciar. Y si por casualidad los encuentran, esos nombres no evocan en su pensamiento sino a teólogos prendados de los silogismos, preocupados únicamente por expresar en términos aristotélicos las cosas de la revelación. Como si fuera ése un período histórico que constituyera un sistema aislado y definitivamente cerrado, o se tratara de filósofos que estuvieran fuera de los cuadros normales del pensamiento humano.

Dos razones, por lo menos, nos parecen suficientemente fuertes como para sentirnos obligados a modificar semejante actitud. La primera consiste en que desde el punto de vista estrictamente histórico, es inverosímil que se pueda considerar [redacted] varios siglos de especulación filosófica como totalmente inexistentes. Sea cual fuere la estima o la desconfianza que se profese [redacted] las filosofías medievales, no por eso dejarán de ser hechos históricos reales, representativos de lo que fué el espíritu humano [redacted] una época determinada; y que, como todos los hechos históricos, han condicionado a los que los han seguido. En sí mismos y como antecesores de la filosofía moderna, las filosofías medievales exigen, por lo tanto, que la historia las tenga en cuenta. El sentimiento de esta necesidad ha provocado sin duda el extraordinario desarrollo de las investigaciones históricas actualmente consagradas a este período. Pero también se puede dar una segunda razón. Muchos espíritus, además de querer

que la historia de la filosofía sea verdaderamente y ante todo historia, ven también [redacted] ella uno de los instrumentos de cultura filosófica más eficaces de que podamos disponer. De ningún modo tenemos la intención de contradecirlos; no habrá dificultad en creerlo, y estimamos, al contrario, que ellos mismos podrían encontrar en la práctica de las filosofías medievales mayores satisfacciones que las que puedan esperar. Sin duda los pensadores de la edad media son a menudo teólogos; sin duda la escolástica decadente ha producido buen número de obras [redacted] las cuales el formalismo y el espíritu de abstracción llevados al extremo tornan [redacted] lectura tan poco atrayente como beneficiosa. Pero estos teólogos son a la vez filósofos; y no porque una filosofía busque ir junto con una fe dejar de ser una filosofía. Y no debe exigirse a la edad media más de lo que exigimos [redacted] nuestro propio tiempo. Si la historia de la filosofía puede ser un instrumento de cultura, será con la condición de que se atenga [redacted] los maestros del pensamiento, únicos cuya práctica y profundizamiento pueden tener valor educativo. Pues bien, nos atrevemos a afirmar que [redacted] quien lo considere sin prejuicios, el siglo XIII no le parecerá menos rico en glorias filosóficas que las épocas de Descartes y de Leibniz, o de Kant y de Comte. Tomás de Aquino y Duns Scoto, por no elegir sino ejemplos poco discutibles, pertenecen a la raza de los pensadores verdaderamente dignos de tal nombre. Se trata de grandes filósofos, es decir de filósofos grandes para todos los tiempos y que son tales aun para los espíritus más firmemente resueltos [redacted] ceder ni ante su autoridad ni ante sus razones.

Por fin se ha comenzado [redacted] reconocer este valor intrínseco de las filosofías medievales. Sin hablar de San Agustín, cuyo conocimiento es tan necesario [redacted] quien desee comprender la edad media y de quien el jurado para el profesorado auxiliar de filosofía ha inscripto recientemente en su programa dos libros casi enteros de las *Confesiones*, muchas Universidades han llevado a su programa de licenciatura importantes fragmentos del *Contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino. Dentro del mismo espíritu nosotros consagramos al *Sistema de Tomás de Aquino* un curso desarrollado en el año 1913-1914 en la Facultad de Letras de la Universidad de Lila, y la materia de ese curso, completada y equilibrada, es lo que [redacted] hallará en las páginas que siguen. Deberá pues tenerse en cuenta, al leer este libro, el fin para el cual fuera redactado. Su propósito no consiste ni en una exposición total, ni siquiera en un resumen completo de la filosofía tomista; pretende solamente hacer ver, a quienes carecen de toda idea de él en qué consiste, en sus líneas directrices y [redacted] su estructura general, el sistema del mundo que elaboró Santo Tomás. Si algún lector, animado y ayudado por nuestra exposición, se sintiera luego más holgado en el edificio complejo de la filosofía tomista; si, lo que vale más, llegara a encontrar en la lucidez cristalina de sus argumentaciones una abundante fuente de gozo, nosotros habríamos recibido nuestra recompensa.

Estrasburgo, enero de 1920.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

Hemos procurado, al reeditar esta obra, conservarle el carácter de introducción y de primera iniciación que primero quisimos darle. Sin embargo, hemos tenido muy en cuenta las observaciones, [redacted] menudo muy justas, que se nos han hecho. Todas las expresiones que nos fueron señaladas como inexactas, por exceso o por defecto, han sido corregidas: cuando, al contrario, nos ha parecido que nuestros críticos merecían ser criticados, hemos introducido simplemente en el texto las referencias o las explicaciones que nos parecían justificar nuestra manera de ver. Además de numerosas correcciones y adiciones, hemos agregado [redacted] nuestra primera exposición algunas noticias sobre la vida y las obras de Santo Tomás (cap. I, A), los primeros elementos de una bibliografía del tomismo y las nociones esenciales relativas [redacted] los hábitos y las virtudes (cap. XIII). Siempre estaremos dispuestos [redacted] recibir cuantas sugerencias y correcciones se nos hagan llegar; nada más sano que una buena crítica: *removere malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare.* Ya hemos recibido y esperamos seguir recibiendo mucho favor de muchos de nuestros lectores.

Melún, abril de 1922.

PREFACIO A LA TERCERA EDICION

El volumen que presentamos por tercera vez al público ha recibido importantes adiciones, lo que resulta bien visible por su aspecto exterior. Por de pronto se ha beneficiado por las adiciones que comporta la traducción inglesa de la obra, publicada por Edward Bullough en 1924; otras han sido agregadas después, especialmente en los capítulos I. § II y III; en los capítulos V y XV; los capítulos IX y XII íntegros.

Aunque se distingue de sus ediciones precedentes en más de un aspecto, debemos declarar sin embargo que nuestra obra no ha cambiado tanto como nosotros mismos habíamos imaginado. Todo lo contrario, nuestros más sinceros esfuerzos por modificar nuestras propias perspectivas históricas sobre el tomismo no nos han conducido sino [redacted] confirmarlas. Esto proviene, posiblemente, de que, por insuficientes que hayan sido y sigan siendo, hemos escrito todas estas páginas con el texto de Santo Tomás a la vista y le hemos dejado siempre la palabra, de modo que nos hubiera sido necesario contradecirlo después para presentarlo de otro modo que como lo habíamos visto primero.

Dos objeciones capitales, y tanto más impresionantes por cuanto eran contradictorias, nos exigían sin embargo que modificáramos nuestra interpretación de su pensamiento. Algunos críticos nos han objetado que hacíamos de Santo Tomás un puro filósofo; más aún, un filósofo en el sentido moderno de la palabra; esto es el colmo de la paradoja, ya que se trata de un hombre cuya filosofía íntegra estuvo conscientemente orientada hacia una teología [redacted] cuyo servicio puso toda su voluntad. Más tarde, otro crítico nos objetó, al contrario, que habíamos confundido la filosofía de Santo Tomás con su teología, y que sólo nos faltaba construir la enciclopedia tomista de las ciencias sobre un plan inverso de aquél que habíamos adoptado.

Los que amigablemente compartieron nuestras investigaciones y trabajos de los tres últimos años, especialmente en la Escuela práctica de Altos Estudios, saben qué crédito hemos dado a la primera de estas objeciones; crédito tal, que en algunos momentos hemos llegado a creerla justificada. No es por eso menos cierto que todas nuestras investigaciones sobre los orígenes históricos del tomismo y las causas determinantes del retroceso del agustinianismo en el siglo XIII la han derrotado, a nuestro parecer, en forma que creemos definitiva. No nos parece honestamente posible considerar a la filosofía de Santo Tomás sino como la solución puramente racional de un problema únicamente fi-

losófico; la hipótesis contraria, cuando se la quiere probar, no concuerda ni con el análisis de los textos, ni con el lugar que ocupa el tomismo [redacted] la evolución del pensamiento medieval; por consiguiente, hoy menos que nunca podemos aceptarla.

Pero entonces, ¿no volvemos [redacted] caer inevitablemente bajo el golpe de la objeción contraria? Puesto que la filosofía tomista es efectivamente una filosofía, ¿cómo [redacted] posible persistir en el orden conscientemente teológico cual la expusimos la primera vez? Aquí no ya las investigaciones sobre la obra de Santo Tomás, sino sobre la filosofía patrística, desde sus orígenes hasta San Agustín, nos han confirmado en nuestra primera actitud. Cuando se lo sitúa en la tradición histórica, el tomismo aparece, en efecto, como la solución original de un problema ya varias veces secular en la época en que Santo Tomás se propuso resolverlo: ¿en qué condiciones es posible la existencia de una filosofía cristiana en general? La solución que él propuso lo distinguió inmediatamente de los agustinianos, cuya viva oposición atestigua que traía algo nuevo: para que una filosofía cristiana sea posible, responde Santo Tomás, es necesario, en primer lugar, que sea una filosofía. Esta solución contradecía [redacted] la de un San Buenaventura, entre muchas otras, por la extraordinaria confianza que suponía en la posibilidad y legitimidad de una filosofía racional pura; pero si Santo Tomás creyó realmente que una filosofía cristiana podía ser una filosofía pura, no por eso es menos cristiana la filosofía que, de acuerdo con San Buenaventura y San Agustín, trató de constituir. Expresión cuyo sentido se considera generalmente conocido, pero [redacted] la que no corresponde [redacted] menudo, en el pensamiento de los historiadores, sino un concepto mutilado.

Cuando se trata, [redacted] efecto, de definir las relaciones de la razón y la fe desde los orígenes del cristianismo, con facilidad nos representamos una fe avergonzada de sentirse inconcebible y que va modestamente a buscar, entre los filósofos, cómo formularse. Que la fe cristiana haya efectivamente sentido la necesidad de valerse del vocabulario y de los conceptos de los filósofos, para definir y expresar su contenido, lo manifiesta la historia de los dogmas y nadie trata de negarlo. Pero, cosa notable, el hecho es mucho más cierto en el orden de la teología que en el de la filosofía. En éste ya no es la revelación la que solicita, aún cuando no sea sino alguna fórmula; sino que es ella, la revelación, la que da un contenido. La historia de los primeros siglos del cristianismo lo prueba a través de una experiencia varias veces renovada: Justino, Atenágoras, Minucio Félix, Lactancio, se hicieron cristianos porque el cristianismo les ofrecía una filosofía superior a todas las otras, y porque abrazar la fe cristiana les parecía la solución más inteligente. Tal es igualmente el rasgo común a todos los filósofos cristianos que señala, por decirlo así, su diferencia específica: de San Agustín [redacted] Malebranche y Pascal, pasando por Santo Tomás y San Buenaventura, un filósofo cristiano [redacted] un pensador que, lejos de creer para dispensarse de comprender, piensa encontrar en la fe que acepta un beneficio neto para

su razón. Por toda su vida; por las funciones de Doctor que, una vez asumidas, ejerció constantemente; por toda su obra, de la cual la *Suma Contra los Gentiles* y la *Suma Teológica* son las expresiones acabadas; por su misma concepción de las relaciones de la razón y la fe, Santo Tomás pertenece [redacted] la familia de estos filósofos cristianos, siendo el más ilustre de ellos. ¿Cómo, pues, aceptaríamos deformar su pensamiento, exponiendo una filosofía cristiana como si se tratara de una filosofía que no lo fuera? ¿Con qué derecho descuidaríamos la selección que ella realiza entre los problemas y el nuevo orden que se hace capaz de imponerles, cuando es eso lo que la define en su esencia misma y la hace ser lo que es? Ciertamente todos los métodos de enseñanza son legítimos, con tal de que sean eficaces; pero si la historia debe atenerse [redacted] lo real para representarlo tal como fué, jamás nuestra repugnancia innata [redacted] imponer [redacted] los filósofos un orden que no hayan seguido ellos mismos nos ha parecido mejor justificada. No siempre las restauraciones más sabias son las más felices, sobre todo cuando deducen, con ilación, las consecuencias de un contrasentido inicial; las restauraciones [redacted] lo Viollet-le-Duc parecen definitivamente abandonadas en arqueología medieval, y no creemos que la historia de la filosofía tenga interés en inspirarse [redacted] ellas.

Melún, 12 de junio de 1925.

APÉNDICE II

NOTAS BIOBIBLIOGRÁFICAS

I. — LA VIDA Y LAS OBRAS

Santo Tomás de Aquino nació, a principios de 1225, en el castillo de Roccasecca ([1]). El nombre basta para evocar el sitio áspero y desolado en el que se yerguen, aún hoy, las ruinas que señalan el emplazamiento del castillo paterno. Algo más lejos, hacia Nápoles, se halla la pequeña ciudad de Aquino ([2]), de la que su padre era conde; más lejos todavía, la Abadía benedictina de Monte Cassino, en la cual sus padres lo presentaron como oblato en el año de 1230. Se ha supuesto, y no sin verosimilitud, que tras de esta decisión iban ocultas ambiciones de familia. Landolfo, conde de Aquino, era señor del lugar más próximo ■ la Aba-

([1]) 1º En lo que concierne a la biografía de Santo Tomás, seguimos la cronología del P. MANDONNET, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1920, págs. 142-152. Cf. *Bibliographie thomiste*, Introduction, págs. IX-XI. Una serie de importantes artículos del P. Mandonnet, sobre la vida de Santo Tomás, aparecen en la "Revue thomiste". Otra serie de artículos del P. Mandonnet ha aparecido en la "Revue des Jeunes", mayo, junio de 1919; 25 de enero, 10 de marzo de 1920. Como interpretación de conjunto del hombre y de la obra debe recomendarse muy especialmente la obra maestra de G. K. CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas*, Londres, Hodder and Stoughton, 1933.

2º En lo que concierne ■ las obras de Santo Tomás (autenticidad y cronología), véase sobre todo P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Friburgo, 1909, 2ª ed. 1910. Ciertas conclusiones son puestas en duda por M. GRABMANN, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Beiträge Cl. Baeumker, XXII, 1-2, Münster, 1920; A. BIRKENMAYER, *Kleinere Thomasfragen*, "Phil. Jahrb.", 34 Bd., 1 H., págs. 31-49. El conjunto de la cuestión lo repite, desde un punto de vista metodológico, Fr. PELSTER, *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, "Philosophisches Jahrbuch", 36 Bd., 1 H., págs. 36-49. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, pág. 541; Lovaina, 1942. El problema de los Quodlibet es estudiado en un importante trabajo de conjunto del P. J.-A. DESTREZ, *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite*, Mélanges thomistes (Bibliothèque thomiste, III), Le Saulchoir, Kain, 1923. Cf. igualmente *Bibliographie thomiste*, nos. 556, 557. Para los trabajos relativos a la *Suma Teológica*, ver nº 526 y siguiente.

([2]) Roccasecca es una localidad situada en el Kilómetro 121, sobre el ferrocarril de Roma ■ Nápoles; Aquino, patria de Juvenal antes de serlo de Santo Tomás, se encuentra en el Kilómetro 126; desde un poco más adelante se descubre, en la cima de una cresta pelada, la Abadía de Monte Cassino (138 kilómetros de Roma y 111 kilómetros de Nápoles).

día; en el año precedente, 1229, había luchado por el emperador Federico II contra el Papa, ayudándole a apoderarse del monasterio para luego exigirle rescate; en tales condiciones, la idea de instalar en él a uno de sus hijos, que llegara más tarde [redacted] Abad y permitiera a su familia participar de sus beneficios, puede apenas considerarse como un ardid, por lo clara que debía parecer esa maniobra (3). Concluída la guerra, no podía haber mejor manera de hacer la paz, y esto fué sin duda lo que el conde Landolfo tuvo en cuenta. Lo que menos pensaba, sin duda, el conde Landolfo era criar a un futuro santo en la espiritualidad benedictina; [redacted] un futuro genio filosófico, en el gusto de la ciencia, de la cual esta cima austera y desnuda fué asilo a través de los siglos; y a un futuro teólogo en el respeto de los derechos de la Iglesia que sus monjes mantenían contra el emperador y contra él mismo; en nada de esto pensaba el conde Landolfo, y sin embargo esto fué lo que hizo (4).

El niño permaneció durante nueve años entre las manos de sus primeros educadores, junto a una de las bibliotecas más ricas de esa época, recorriendo, bajo la dirección de excelentes maestros, los caminos clásicos del *trivium*, e iniciándose en la lengua latina, a través de los escritos de San Gregorio, San Jerónimo y San Agustín. El hecho de haber estado sometido, desde los cinco hasta los catorce años, a las complejas influencias de este medio benedictino, en el que el humanismo, la ciencia y la religión formaban un todo inseparable, no puede menos de haber dejado en él marca indeleble (5). En 1239 concluyó esta vida feliz. Federico II, siempre en lucha contra Gregorio IX, expulsó a los monjes de Monte Cassino para quebrar la resistencia que oponían a sus designios estos irreductibles sostenedores del papado. El niño debió volver con sus

(3) La leyenda ha elegido [redacted] un ermitaño, Fra Buono, como portavoz de la opinión pública, al hacerle predecir, ya en el nacimiento del niño, que sus padres se entregarían [redacted] este cálculo: "ad magnos ipsius monasterii reditus pervenire". Véase L.-H. Petitot, *Saint Thomas d'Aquin. La vocation. L'œuvre. La vie spirituelle*, ed. de la Revue des Jeunes, 1923, págs. 14-15.

(4) La oblación de un niño de cinco años, *monacado* por sus padres. ("Pater dicti fr. Thomae *monachavit* eum puerum", dice Bartolomé de Capua) en una Abadía benedictina, debe sorprender a un lector moderno. Santo Tomás considerará siempre que el derecho de su padre a hacerlo era absoluto: "quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint sunt secundum jus naturale in potestate parentum". *Quodlib.*, III; art. 11, Concl. Aún más, considerará que tal acto es cosa excelente para el alma del niño: "Considerandum est pueros, etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse secundum se malum, immo est expediens et fructuosum, quia illud quod [redacted] pueritia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus", *Quodlib.*, IV; art. 23, Concl. Por la misma razón Santo Tomás considerará *(Ibid.*, ad *Sed quod ulterius)* que es, no solamente legítimo sino loable, que el niño se obligue mediante voto: "Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel juramento". No se trata, naturalmente, de los votos solemnes, sino del voto simple de entrar en religión. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 189, art. 2, ad 1m; y, sobre el conjunto de la cuestión, *ibid.*, art. 1.

(5) Véase L.-H. Petitot, *op. cit.*, págs. 17-19.

padres, dejando el hábito benedictino; y con ellos permaneció hasta el otoño del mismo año, fecha de su partida para la Universidad de Nápoles, que acababa de ser fundada por Federico II (6).

El conocimiento exacto de lo que fué ese medio universitario y de las indicaciones que el nuevo estudiante puede haber recibido de sus maestros, nos resultaría de gran valor; desgraciadamente nada sabemos de todo esto, o tan poca cosa que sería imprudente deducir de ahí conclusiones muy precisas. Saber que un cierto maestro Martín enseñaba el *trivium* y que un cierto Pedro de Irlanda enseñaba el *quadrivium*, no nos ilustra mucho (7); lo que sus biógrafos nos dicen sobre los éxitos obtenidos por el joven estudiante no pasa de ser simple conjetura; en cambio se sabe que el ambiente escolar napolitano estaba abierto a las obras científicas y filosóficas recientemente traducidas del griego o del árabe, circunstancia propicia para despertar la curiosidad de un espíritu como el suyo (8). Nada ganaríamos con cambiar esta modesta certeza por otras hipótesis que afectarían, posiblemente sin beneficio, el estudio de sus años posteriores.

(6) Cf. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlín, 1885, pág. 453. La organización del *Studium generale* de Nápoles, por Federico II, data de 1224. Sobre los maestros del joven Tomás en la Universidad, véase Cl. Baeumker, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred* (Sitzgsber. d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften: philos. philologische und histor. Klasse, 1920, 8 Abhandl.). Traducción italiana en la "Rivista di filosofia neoscolastica", 1921, fasc. II y IV.

(7) No sabemos, de hecho, nada más. Cl. Baeumker ha descubierto, en una *determinación* de Pedro de Irlanda, la prueba de que este maestro interpretaba a Aristóteles [redacted] la manera de Averroes más bien que a la de Avicena; de donde pretende deducir *(op. cit.*, págs. 35-40) que Santo Tomás recibió de su primer maestro el impulso inicial que habría de apartarle del avicenismo profesado por Alberto Magno. Ahora bien, resulta que esta determinación, si realmente pertenece al maestro de Santo Tomás, data de unos quince años después del tiempo en que lo tuviera como discípulo, es decir de una época en la que ya Santo Tomás había escrito su *Comentario sobre las Sentencias*, su *De ente et essentia* y trabajaba en el *Contra Gentiles* (op. cit. pág. 10, págs. 34-35). De 1244 [redacted] 1260, la interpretación averroísta de Aristóteles se había generalizado lo suficiente como para que sea más simple suponer que Pedro de Irlanda hubiera seguido el movimiento al mismo tiempo que su antiguo alumno. El hecho de que Santo Tomás haya escrito los *Sophistici elenchi* (pág. 35, nota 1) inmediatamente después de la interrupción de sus estudios napolitanos prueba simplemente que ya se le había enseñado la lengua de Aristóteles, lo que aún puede ponerse en duda, y nada más. La tendencia [redacted] creer que la última obra inédita descubierta deba necesariamente resolver importantes problemas [redacted] natural entre los eruditos; haría falta que la *Disputatio* publicada por Cl. Baeumker fuera anterior a 1244 para que nos indicara algo en cuanto [redacted] la enseñanza que recibiera en Nápoles el joven Tomás de Aquino.

(8) Más tarde, hacia 1263, Manfredo, rey de Sicilia, donará a la Universidad de París cierta cantidad de obras filosóficas recientemente traducidas por orden suya (cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. I, págs. 435-436). Sobre la influencia que ejercieron los Hohenstaufen [redacted] la difusión de las obras de Aristóteles, véase Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2ª ed., París, 1833, págs. 50-51 y 152-165.

En el transcurso del año 1244 se produjo un cambio decisivo en la vida de Santo Tomás de Aquino. Ya mayor de edad, pues había cumplido los veinte años; más libre también dado que su padre había muerto el 24 de diciembre de 1243, decide el joven entrar en la orden de Santo Domingo (9). La significación de este acto es clara si se piensa en los ejemplos que lo provocaron. Instalados en pleno centro universitario, en Nápoles como en París, los dominicos ofrecían a los jóvenes estudiantes el espectáculo completamente nuevo de monjes cuya vocación especial consistía en cultivar la ciencia y enseñarla públicamente. Aquellos a quienes siempre se había visto encerrados entre los muros de macizas abadías, semejantes a fortalezas, se entremezclaban con la muchedumbre de maestros y estudiantes, intruyéndose entre los primeros para instruir a su vez a los otros. Esta vocación dominicana, nacida en una universidad medieval, consiste ante todo en la resolución de servir a Dios, por la enseñanza y en una absoluta pobreza. Ser un monje Doctor, será hasta los últimos meses de su vida, el ideal de Santo Tomás de Aquino.

Al revestir el hábito de dominico, Tomás frustraba definitivamente una esperanza, que su familia acariciaba todavía: renunciaba a ser Abad de Monte Casino. Previendo resistencias por esta razón, el maestro general de la Orden, Juan el Teutónico, decidió trasladarlo inmediatamente a Bolonia lugar de reunión de un capítulo general, y enviarlo luego a la Universidad de París, que era el centro de estudios más importante, no solamente de Francia, sino de la cristiandad entera. Durante este viaje se coloca el célebre incidente, durante el cual sus hermanos lo asaltaron y encerraron, despechados por su decisión de entrar en la orden de Santo Domingo. Retenido durante casi un año, año transcurrido en la oración y el estudio y después de haber descubierto todos los engaños y cansado la obstinación de sus perseguidores, Santo Tomás recobró la libertad hacia el otoño de 1245, pudiendo al fin llegar a París.

El joven dominico hizo una primera estadía en esta Universidad desde 1245 hasta el verano de 1248 (10), y en ella estuvo bajo la influencia de Alberto de Colonia, el ilustre maestro que más tarde sería llamado Alberto Magno. No cabe duda de que la acción de semejante maestro sobre tal discípulo ha de haber sido profunda y de gran importancia; pero es mucho más difícil de lo que podría imaginarse saber exactamente en qué pudo haber consistido. De una manera general, se considera que

(9) Sobre estos años, véase P. MANDONNET, *Thomas d'Aquin novice prêcheur*, en la "Revue thomiste", 1924-1925.

(10) El P. PELSTER, S. J., en sus *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen* (Friburgo de Br., Herder, 1920, págs. 62-84), admite al contrario que Santo Tomás fué directamente de Italia a Colonia, donde oyó a Alberto Magno antes de la partida de este maestro para París. Aquél no habría llegado a París hasta 1252. Sobre esta opinión, que concuerda con el testimonio de los antiguos biógrafos, sin dejar por eso de provocar numerosas dificultades, véase PAULUS DE LOE, O. P., *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, Analecta Bollandiana, 1900, t. 19, pág. 259, nº 2; L.-H. PETITOT, *op. cit.*, pág. 36, nota.

el genio potentemente asimilador de Alberto Magno reunía en ese entonces los materiales y comenzaba a bosquejar una síntesis doctrinal que jamás llegaría a completar; de una curiosidad menos vasta, pero dotado de un genio más constructor y mejor ordenado, sostenido además y como arrastrado por el esfuerzo de su mismo maestro, el joven Tomás de Aquino habría comprendido inmediatamente el plan de la obra a construir emprendiendo su realización (11). Esta vista general contiene seguramente cierto elemento de verdad, pero que importaría poder matizar debidamente. Lo que con certeza encuentra el discípulo en su maestro es la erudición a la vez más vasta y más profunda que haya conocido el siglo XIII; es también el gusto por la ciencia y el sentimiento justo de lo que es una explicación racional; y en fin, don más precioso que todos los demás, el poderoso impulso que un genio naciente puede recibir de un genio ya maduro y plenamente desarrollado. Pero no es seguro que el sistema tomista haya estado más necesariamente preformado en la doctrina de Alberto Magno que en la de Alejandro de Hales, por ejemplo; ni que, en consecuencia, la obra de Alberto pueda ser considerada como un bosquejo de lo que la de Santo Tomás llegaría a desarrollar. Definir y medir exactamente la influencia del maestro sobre el discípulo seguirá siendo siempre, sin duda, un ideal inaccesible para la historia; carecemos aún de muchos elementos necesarios para pretender saberlo ni aún aproximadamente. De todas maneras, la influencia de Alberto Magno sobre el joven Tomás fué ciertamente profunda. Al alejarse de París para ir a organizar en Colonia un *studium generale* (es decir un centro de estudios teológicos para toda una provincia de la Orden), el célebre maestro llevó consigo a su discípulo, quien debía trabajar todavía cuatro años bajo su dirección. Puede decirse que en estos seis años de trabajo asiduo y de constante familiaridad, Santo Tomás asimiló lo esencial de los materiales que el saber enciclopédico de Alberto Magno había acumulado, y que a él le tocaría organizar, a su vez, en un sistema filosófico y teológico nuevo.

En 1252 Santo Tomás retornó a París, donde siguió regularmente, aunque no sin incidentes, las etapas para llegar a maestro en Teología. Comentó pues la Biblia (1252-1254), luego las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1254-1256) y recibió la licencia de enseñar teología (12). Era entonces un hombre joven y de gran porvenir, que gozaba ya de la estima de sus iguales y de sus superiores. Bajo el hábito del monje

(11) El P. Mandonnet ha definido varias veces este punto de vista: *Siger de Brabant. Étude critique*, Lovaina, 1911, págs. 36-42. *Saint Thomas d'Aquin. Le disciple d'Albert le Grand*, Revue des Jeunes, 25 de enero de 1920, págs. 153-155. Nosotros lo hemos repetido por nuestra cuenta en *La philosophie au moyen âge*, París, 1922, t. II, págs. 4-5.

(12) *Chartularium Universitatis parisiensis, ed. Denifle-Chatelain*, t. I, pág. 307. La carta de Alejandro IV, que alaba a Aymery, canciller, por haber conferido la licencia a fray Tomás lleva fecha del 3 de marzo de 1926. Una carta anterior del Papa, actualmente extraviada, había ordenado al canciller que lo hiciera.

se ocultaba un señor de noble nacimiento, lo que todos recordaban aún (13); la regularidad de sus costumbres era perfecta, en cuanto a su ciencia, sabía todo cuanto se sabía en París en su tiempo. El licenciado al que Alejandro IV caracteriza brevemente con estos términos podía aspirar legítimamente al profesorado, [redacted] decir [redacted] formar parte del cuerpo de maestros que enseñaba en la Universidad de París. Las querellas que enfrentaron en ese entonces los maestros seculares [redacted] los de las órdenes mendicantes apenas si retardaron el acceso de Santo Tomás al título de maestro [redacted] teología, ya que hizo su *principium* en el curso del mismo año 1256; y no impidieron tampoco su ejercicio, dado que prolongó su enseñanza durante los tres años escolares que siguieron hasta las vacaciones de verano de 1259.

A partir de esta fecha, Santo Tomás retornó a Italia para enseñar casi continuamente en la curia pontificia, bajo los papas Alejando IV, Urbano IV, y Clemente IV, de 1259 a 1268. En el otoño de este mismo año fué llamado otra vez a París para enseñar de nuevo la teología. La Universidad se ha convertido entre tanto [redacted] campo de batalla, en el que las luchas corporativas han desaparecido tras las más violentas luchas doctrinales. Durante este período Santo Tomás entra [redacted] la lid, por una parte contra Siger de Brabante y los averroístas latinos; por otra, contra ciertos teólogos franciscanos que deseaban mantener intacta la enseñanza de la teología agustiniana. Llamado de París, Santo Tomás retorna [redacted] Italia y [redacted] el mes de noviembre de 1272 vuelve [redacted] enseñar teología en Nápoles. Por invitación del Papa Gregorio X, se aleja por última vez de esta ciudad para asistir al Concilio General de Lyon; en el transcurso de este viaje, Santo Tomás cae enfermo, muriendo el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossanuova, cerca de Terracina.

Sus obras, cuya extensión [redacted] muy considerable, sobre todo si se tiene en cuenta la brevedad de la vida de su autor (1225-1274), hállanse catalogadas en un escrito de 1319, que ha sido confirmado, en lo esencial, por otros documentos del mismo género. Por lo tanto no cabe ninguna duda sobre la autenticidad de las grandes obras tradicionalmente atribuídas [redacted] Santo Tomás. El problema de su cronología, en cambio, es aún muy discutido; por esa razón damos la lista de sus obras principales agrupándolas según el método de exposición que siguen o la naturaleza de su contenido: se sigue en cada categoría el orden cronológico más verosímil, (14).

(13) "Delectabile nobis est auditu percipere . . ., quod dilecto filio fratri Thome de Aquino Ordinis Predicatorum, vire utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo ac thesaurum litteralis scientie per Dei gratiam assecuto, dedisti licentiam in theologica facultate docendi, priusquam illuc nostre littere pervenirent, quas tibe super hoc specialiter mittebamus". *Ibid.*

(14) La letra M a continuación de una fecha indica que es propuesta por el P. Mandonnet; la letra G indica una fecha propuesta por Mons. Grabmann; la letra V una fecha propuesta por M. F. van Steenberghen.

1 *In Boetium de Hebdomadibus*, hacia 1257-1258, M.
2 *In Boetium de Trinitate*, la misma fecha, M.
3 *In Dionysium de divinis nominibus*, hacia 1261, M.
4 Sobre Aristóteles: Física, 1263-1271, V.

5	»	»	Metafísica (15)	1261-1264, G.	Desde 1265, no antes, a 1268, M.
6	»	»	Ética a Nicómaco		
7	»	»	*De anima, in lib. II y III*, 1264-1268; *in lib. I*, 1269-1273, V.		
8	»	»	*De sensu et sensato*		
9	»	»	*De memoria et reminiscentia*		
10	»	»	Política, 1272, G.		
11	»	»	Segundos analíticos		
12	»	»	*De causis*, 1268, G. 1269-1273, M		1269-1271, M; G.
13	»	»	Meteoros, 1272-1273, V.		
14	»	»	*Perihermeneias*		
15	»	»	*De Coelo*		1272-1273, M, V. 1272, G.
16	»	»	*De generatione et corruptione*		

17 *In IV lib. Sententiarum*, 1254-1256, M; 1253-1257, V.
18 *Compendium theologiae ad Reginaldum*, 1260-1266, G; 1271-1273, M.
19 *Summa Theologica*.
Prima pars, 1267-1268, M; 1266-1268, V.
Prima secundae, 1269-1270, M; 1271, V. } 1265-1272, G.
Secunda secundae, 1271-1272, M.
Tertia pars, 1272-1273, M; 1271-1273, G.
Supplementum, por Reinaldo de Piperno.
20 *Summa contra gentiles*, 1258-1260, M; 1259-1264, G, V.
21 *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, 1261-1268, M.
22 *Contra errores Graecorum*, 1263, M; G.
23 *De emptione et venditione*, 1263, M.
24 *De regimine principum ad regem Cypri*, 1265-1266, M.

25 *De principiis naturae*, 1255, M.
26 *De ente et essentia*, 1256, M.
27 *De occultis operationibus naturae*, 1269-1272, M.
28 *De aeternitate mundi contra murmurantes*, 1270, M; G, 1271, V.
29 *De unitate intellectus contra Averroistas*, G, 1269-1272; M, 1270.
30 *De substantiis separatis, después de* 1260, G; 1272, M; 1272 ó 1273, V.

(15) Mons. Grabmann ha retrocedido después la composición del *Commentaire sur la métaphysique* hasta 1266; M. Agustín Mansion *(Pour l'histoire du commentaire de saint Thomas sur la métaphysique d'Aristote*, en la "Rev. néo-scolastique de philosophie", agosto de 1925, págs. 274-295) pone el fin de la composición de esta obra en 1271-1272, M. van Steenberghen *(op. cit.*, pág. 541), en 1266-1272.

31 *De mixtione elementorum*, 1273, M.
32 *De motu cordis*, 1273, M.

33 *Quaestiones quodlibetales*.
Quaest., 7, 9, 10, 11, 8, Italia, 1263-1268, M (16); 1272-1273; G, 1256-1259, V.
Quaest., 1 a 6, París, 1269-1272, M; G (17).
34 *Quaestiones disputatae*.
De veritate, 1256-1259, M; G., V.
De potentia, 1259-1263, M; 1256-1259, G; 1265-1268, V.
De spiritualibus creaturis, 1269, enero-junio, M. }
De anima, 1269-1270, M. }
De unione Verbi incarnati, 1268, sept.-nov., M; 1272, V. } 1260-1268, G.
De malo, 1263-1268, M; 1269-1271, V. }
De virtutibus, 1270-1272, M; 1269-1272, G; 1271-1272, V.

(16) Véase J. A. DESTREZ, *op. cit.*, pág. 74. Cf. P. SYNAVE, *Le problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, en la "Revue thomiste", 1926, págs. 154-159. Sobre la falta de autenticidad y la naturaleza del opúsculo: *De intellectu et intelligibili*, que nosotros mencionamos como auténtico en la 2ª edición de la presente obra, véase "Bulletin thomiste", 1927, pág. 97, nº 69. El *De natura verbi intellectus*, cuya autenticidad es discutible, ha sido igualmente eliminado de la presente lista, a pesar de la profundidad de pensamiento que en él se destaca y que sería doloroso que algún día se demostrara su no autenticidad.

(17) M. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, pág. 541, repartió así las cuestiones quodlibéticas: 1256-1259, VII a XI; 1269 (Pascua), I; 1269 (Navidad), II; 1270 (Pascua), III; 1270 (Navidad) XII; 1271 (Pascua), IV; 1271 (Navidad), V; 1272 (Pascua), VI.

II. — NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

A. *Bibliografía general*

1º El más precioso conjunto de noticias es el contenido en la obra fundamental de P. MANDONNET, O. P. y de J. DESTREZ, O. P., *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque tomiste, I), Le Saulchoir, Kain y Libr. Philos. J. Vrin, París, 1921. Contiene la indicación de 2.219 obras relativas a Santo Tomás publicadas hasta dicha fecha y clasificadas por orden sistemático.

2º BULLETIN THOMISTE, órgano de la Sociedad Tomista, publicado regularmente desde el año 1924. Contiene la indicación y a menudo el análisis crítico de las obras relativas a Santo Tomás de Aquino. Tablas muy completas facilitan la utilización de este indispensable instrumento de trabajo.

B. *Ediciones completas*

1. S. THOMAE AQUINATIS, Ord. Praed., *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Parma, P. Fiaccadori, 1862-1873, 25 volúmenes in folio.
Edición llamada de Parma; a menudo citada bajo la designación de "la piana" porque sus editores la dedicaron al Papa Pío IX. Contiene la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérgamo.

2. *Doctoris Angelici divi* THOMAE AQUINATIS... *Opera omnia... Studio St. Fretté et P. Maré*, París, Vivès, 1871-1880; 34 volúmenes in 4º.
Ordinariamente designada como "edición Vivès". Contiene igualmente la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérgamo.

3. S. THOMAE AQUINATIS *doctoris Angelici Opera omnia, jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Roma, 1882-1930, 15 volúmenes in folio.
Edición llamada "Leonina", en curso de publicación. Ya aparecidos: t. I, Comentarios sobre el *Perihermeneias* y los *Segundos analíticos;* t. II, comentarios sobre la *Física;* t. III, comentarios sobre el *De coelo et mundo*, el *De Generatione et Corruptione* y los *Libri Meteorologici;* t. IV-XII, *Summa theologiae*, con el comentario de Cayetano; t. XIII-XV, *Summa contra gentiles*, con el comentario de Silvestre de Ferrara.

C. *Ediciones parciales y de uso corriente* (1)

COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES

1. *In Metaphysicam Aristotelis*, ed. M. R. Cathala, O. P., Taurini (Turín), P. Marietti, 1915.

2. *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, ed A. M. Pirotta, O. P., Taurini (Turín), P. Marietti, 1925.

(1) Véanse *Les editions actuelles de oeuvres de saint Thomas*, en *Bulletin thomiste*, t. IV-VI (1927-1929), pp. 225-228, cuyas indicaciones completaremos en algunos puntos completando ellos a su vez los nuestros.

3. *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia commentarium*, Taurini (Turín), P. Marietti, 1928.

4. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, ed A. M. Pirotta, O. P., Taurini (Turín), P. Marietti, 1934.

COMENTARIOS SOBRE LAS SENTENCIAS

Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, tomos I y II (1929) publicados por el P. Mandonnet; t. III (1933) publicado por el P. M. F. Moos. París, P. Lethielleux.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

S. THOMAE DE AQUINO, Doctoris Angelici, *Summa Contra Gentiles*, Romae, apud sedem Commissionis Leoninae et apud Libreriam Vaticanam, Desclée et C. Herder, s. d. (1934).

Esta preciosa edición portátil reproduce el texto del *Contra Gentiles* ya publicado en la edición Leonina, sin el Comentario de Silvestre de Ferrara. Existen otras numerosas ediciones de esta obra, todas utilizables; pero de poder elegir, debe preferirse ésta (2).

SUMA TEOLÓGICA

Las ediciones son muy numerosas pudiendo decirse, como de las del *Contra Gentiles*, que son todas utilizables. El lector francés verá figurar frecuentemente, en los catálogos de las librerías de ocasión, las ediciones de MIGNE, 4 vol. in folio (formato de la Patrología); de C. D. DRIOUX, 17ª ed., París, Bloud (Berlín), 1856, 8 vol. in 8º; de FRETTÉ y MARÉ, París, Vivès, 1882, 6 vol. in 4º, y 1889, 5 vol. in 4º. Existen también traducciones francesas, entre las cuales se destacan éstas: DRIOUX, París, Berlín, 1853, 15 vol. in 8º (texto y traducción, preferible a la edición [illegible] 8 vol. in 8º, que solamente contiene la traducción y se detiene en el Suplemento); LACHAT, París, Vivès, 1857-1869, 16 vol. in 8º (texto y traducción); finalmente la reciente edición publicada en una serie de pequeños volúmenes (texto y traducción), bajo el título de Saint THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, Société Saint-Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie., París, Tournai, Roma (3).

Como reconocimiento por los servicios que personalmente nos han prestado, deseamos mencionar especialmente las dos ediciones siguientes, cuyo texto es juzgado [illegible] veces severamente, pero que son muy prácticas:

1. *Summa Theologica*, Roma, Editio altera Romana, Romae ex typographia Forzani et S., 1894, 6 volúmenes. El t. VI contiene excelentes índices, un léxico de los términos escolásticos y el texto de la encíclica *Aeterni Patris*.

2. *Summa Theologica*, París, Blot, 1926 y siguientes. Esta edición en 6 volúmenes ha sido impresa en papel delgado y en formato pequeño. lo que no le impide ser muy legible. Como no es necesario haber hecho voto de pobreza para no poder comprar la edición Leonina, ni ser particularmente débil para cansarse de manejarla. podrá resultar cómodo poseer esta edición.

(2) Traducción castellana, en 4 vols., Club de Lectores, Buenos Aires, 1951. (N. del T.)

(3) Para el castellano véanse las ediciones del Club de Lectores, Buenos Aires, en 20 vols., y edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, en curso de publicación. (N. del T.)

CUESTIONES DISPUTADAS

1. *Quaestiones disputatae*, París, Lethielleux, s. d. (1882-1884) 3 volúmenes.

2. *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*. Taurini (Turín), Marietti, 4ª ed. 1914, 5 volúmenes.

OPÚSCULOS

1. *S. Thomae Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet. París, 1927, 5 volúmenes.

2. *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques*, por M. D. ROLLAND-GOSSELIN, O. P. Bibliothèque Thomiste, VIII), Le Saulchoir. Kain, et Librairie philosophique J. Vrin, París, 1926.

INDICE ANALÍTICO DE LAS CUESTIONES TRATADAS

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL

TERCERA PARTE

LA MORAL

APÉNDICES

EL 15 DE NOVIEMBRE DE 1951
FESTIVIDAD DE SAN ALBERTO MAGNO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL TOMISMO
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA 2227, BUENOS AIRES